CARL GUSTAV JUNG'UN KEHF SÛRESİ TEFSİRİ

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

MENGÜCELİ YAYINLARI

Jung dinle ilgilenen bazı psikologdan birisidir. Din psikolojisi alanında yaptığı çalışmalarla diğer psikologlardan farklılık gösterir. Bu yüzden sık sık metafizikçi veya mistik olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte Jung, İslâm dini ve kaynaklarıyla fazla ilgilenmemiştir. İslâm'la ilişkisi biraz gizemli olan Jung'un, belli ölçüde Kur'an hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Jung, Müslümanların yaşadığı Mısır, Cezayir, Tunus, Büyük Sahra'ya geziler yapmıştır. Bu gezilerinden birinde Somalili bir sufî, Jung'un Kur'an'ı kendisinden daha iyi bildiğini söylemiştir. Onun İslâm dini ile ilgili yapmış olduğu tek kapsamlı yorum, "yeniden doğuş" bağlamında Kehf sûresine getirmiş olduğu psiko-mitolojik yaklaşımdır. Jung, Kur'an'ın 18. sûresini, dönüşüm yöntemini açıklayan tipik sembol grupları için kullanmıştır. Jung, Kehf/Mağara adını taşıyan sûreyi büyük bir ustalık ve sempati ile itiraz edilebilecek noktalar bulunmakla birlikte- yorumlamıştır. Bu yorumlarını, 1938 yılında Eranos Konferansı'nda sunmuştur....................

ISBN: 975-00903-1-4

Huzur Matbaası:
Atatürk Cad. Tekke Camii Altı
Tel: 3235408 MALATYA

CARL GUSTAV JUNG'UN KEHF SÛRESİ TEFSİRİ

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

Malatya-2006

Abdurrahman KASAPOĞLU

Huzur Matbaası

ISBN: 975-00903-1-4

Dizgi Fatma Şennur YILMAZ

Kapak: Ersin Yılmaz

Baskı Huzur Matbaası

Birinci Baskı: Haziran 2006

Huzur Matbaası

Atatürk Cad. Tekke Camii Altı

Tel : 0422 323 54 08

Abdurrahman KASAPOĞLU, Yrd. Doç. Dr.;

1966 yılında Samsun'un Terme ilçesinde doğdu. Terme İmam Hatip Lisesi'ni bitirdi. 1990'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Bafra ve Çumra ilçelerinde öğretmen olarak çalıştı. 1995 yılında İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Araştırma Görevliliğine atandı. 1996'da doktorasını tamamladı. 1997 yılından beri aynı fakültede öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Yayınlanmış Kitaplar:

Kur'an-ı Kerim ve İletişim, İstanbul, 2000; Kur'an'da İnsan, İstanbul, 2002; Kur'an'da İman Psikolojisi, İstanbul, 1997; Kur'an'da İnsan Psikolojisi, İstanbul, 1997; Kur'an'da İbadet Psikolojisi, İstanbul, 1997; Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün Kur'an Kültürü, Malatya, 2006.

Telif Makaleler:

Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri, Akademik Araştırmalar Dergisi, 2003, sayı: 18, s. 131-162; Kur'an'da İhtiyarlık Çağının Değerlendirilişi, Tabula Rasa Felsefe-Teoloji, 2003, sayı: 7, s. 213-232; Bir Dini Tecrübenin İfade Simgesi: Rükû, Tabula Rasa Felsefe-Teoloji, 2003, sayı: 9, s. 255-279; Kur'an'da Eşler Arası İlişki Hakkında Önemli Bir Kavram: "Sükûn" -Eşler Arasında Cinsel Duygusal Eğilim-, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 4, 2004, s. 73-86; Kur'an'da Kıssa Terapisi –Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması-, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 2, 2004, s. 69-80; İnsanın Çaresizliği ve Fıtratın Uyanışı, Kelâm Araştırmaları Dergisi, sayı: 1, 2005, s. 61-90; Kur'an'da Kardeş Kıskançlığı ve Eğitimi –Kabil ile Habil ve Hz. Yusuf ile Kardeşleri Örneği- Fikir Dünyası: Düşünce Dergisi, sayı: 3, 2005, s. 174-198; Dinsel Şüphe, Kelam Araştırmaları

Dergisi, sayı: 2, 2005, s. 65-82; Ensest Tabusu ve Egzogami Kuralının Kur'an'daki Yansımaları, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2003, ayı: 1, s. 5-15; Kur'an'ın İffet Anlayışı –Batılı Cinsel Ahlak Anlayışlarıyla Bir Mukayese-, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2003, sayı: 4, s. 5-25; Kur'an'ın Amaçları Açısından Tatma Duyusuna Bir Bakış, EKEV Akademi Dergisi, 2004, sayı: 18, s. 89-104; Doğal Dini Kabiliyet, Tabula Rasa Felsefe Teoloji, 2004, sayı: 10, s. 143-155; Allah'ın Bal Arısına Vahyi –Bal Arısında İçgüdüsel Davranışlar- Tabula Rasa Felsefe Teoloji, 2004, sayı: 11, s. 229-241; Şüphe İnkâr İlişkisi, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2004, sayı: 1, s. 57-116; Kur'an'da Evlilik Terapisi –Günümüz Psikolojisinin Veri ve Uygulamalarıyla Bir Mukayese-, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 2, s. 37-74; Kur'an'da İki Zıt Karakter: Şuhh (Bencillik) ve Îsâr (Özgecilik), Akademik Araştırmalar Dergisi, 2004, sayı: 21, s. 125-

147; Bir Karakter Bozukluğu ve Zihinsel Yetersizlik Olarak Sefihlik, Tabula Rasa Felsefe Teoloji, sayı: 12, s. 89-104; Bir Dini Tecrübe Olarak Kur'an'da Huşu, Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 15, 2005, s. 177-190; Psiko-Sosyal ve Metafizik Açıdan Kumar, Tabula Rasa Felsefe Teoloji, sayı: 13, 2005, s. 187-204; Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, 2004, s. 45-77; Kur'an'da Koşullandırma Yoluyla Öğrenme - Hayvanların Koşullandırılması-, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2005, sayı: 3, s. 57-71; "Yasak Yiyecekler" Dinde Ne Anlama Geliyor? –Kur'an'ın Öğretileriyle Diğer Dinsel Uygulamalar Arasında Bir Mukayese-, EKEV Akademi Dergisi, sayı: 24, 2005, s. 135-154; Kur'an'a Göre Umutsuzluk İnkâr İlişkisi, Tabula-Rasa Felsefe Teoloji, sayı: 14, 2005, s. 129-149; Bir Dini Tecrübe ve Sembol Olarak Kıbleye Yönelme,

Diyanet İlmi Dergi, sayı: 4, 2005, s. 29-48; İnkar ve Acelecilik Karakteri, Kelam Araştırmaları Dergisi, sayı: 1, 2006, s. 91-112; Kur'an'a Göre Çocuklar Arasında Cinsiyet Ayrımcılığı -Kız Çocuklarına Karşı Tutumlar-, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 10/1, 2005, s. 75-96; Kur'an'da Alaycı İnsan Karakteri, Fikir Dünyası Düşünce Dergisi, sayı: 4, 2006.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Jung dinle ilgilenen bazı psikologdan birisidir. Din psikolojisi alanında yaptığı çalışmalarla diğer psikologlardan farklılık gösterir. Bu yüzden sık sık metafizikçi veya mistik olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte Jung, İslâm dini ve kaynaklarıyla fazla ilgilenmemiştir. İslâm'la ilişkisi biraz gizemli olan Jung'un, belli ölçüde Kur'an hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Jung, Müslümanların yaşadığı Mısır, Cezayir, Tunus, Büyük Sahra'ya geziler yapmıştır. Bu gezilerinden birinde Somalili bir sufî, Jung'un Kur'an'ı kendisinden daha iyi bildiğini söylemiştir. Onun İslâm dini ile ilgili yapmış olduğu tek kapsamlı yorum, "yeniden doğuş" bağlamında Kehf sûresine getirmiş olduğu psiko-mitolojik yaklaşımdır. Jung, Kur'an'ın 18. sûresini, dönüşüm yöntemini

açıklayan tipik sembol grupları için kullanmıştır. Jung, Kehf/Mağara adını taşıyan sûreyi büyük bir ustalık ve sempati ile –itiraz edilebilecek noktalar bulunmakla birlikte- yorumlamıştır. Bu yorumlarını, 1938 yılında Eranos Konferansı'nda sunmuştur. Jung, o sıralarda henüz İslâmî konularda bilgin ilâhiyatçılardan yeterince bilgi edinebilmiş değildi.[1]

---

[1] Carl Gustav Jung, *Dört Arketip,* Çev. Zehra Aksu Yılmazer, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 73; J. Marvin Spiegelman ve diğerleri, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf,* Çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 8-9, 13, 18-19; Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji,* Çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 202; Yvonne Castellan, *Parapsikoloji,* Çev. Nazım Güvenç, İletişim Yayınları, 1998, s. 114; Frank, J. Bruno, *Psikoloji Tarihine Giriş,* Çev. Nesrin Hisli, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1982, s. 117; Ali Ayten, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 46; Ali Babaoğlu, *Psikiyatri Tarihi,* Okuyan Us Yayın, İstanbul, 2000, s. 181; Robert W. Crapps, "Psikanaliz ve Din", Çev. Ali Ayten, Marife, sayı: 1, 2004, s. 178.

Jung'un "Kehf sûresi tefsiri"nin, içgüdülere karşı bilincin ve bilinçüstünün bir savunması olduğunu düşünenler vardır.[2]

Jung, dinsel idealarn insan üzerinde etkileri olduğunu fark edenlerden birisidir. O, bilinçdışının insan üzerindeki etkilerinin "temel dinsel olgular" olarak belirdiğini savunur. Dinsel olgular yani dinsel dogmalar ve rüyalar, insanın kendi dışındaki bir gücün onu yönetişinin bir yansımasıdır.[3]

Jung, Kehf sûresinde yer alan üç kıssayı –Ashâb-ı Kehf, Hızır, Zülkarneyn kıssaları- birbirini tamamlayan, destekleyen veriler olarak değerlendirip yorumlamıştır.

---

[2] Mustafa İslamoğlu, Nefis Nedir? (3), (http://www.mustafaislamoglu.com/makaleler.php?Makale_id=881&Kat_id=7)

[3] Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din,* Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 29, 39.

BİRİNCİ BÖLÜM
ASHÂB-I KEHF KISSASI

Ashâb-ı Kehf, kıssasısın üslubu ve içerdiği mesajlar, "yeniden doğuş"[4] konusunda Jung'u derinden

[4] Yeniden doğuş kavramı hep aynı manada kullanılmaz. Bu kavramın birçok yönü vardır. Ruh göçü, reenkarnasyon, diriliş, yeniden doğuş, dönüşüm sürecine katılım yeniden doğuş biçimleri olarak karşımıza çıkar. Yeniden doğuş biçimi olarak "diriliş", insanın varoluşunun ölümden sonra yeniden ortaya çıkmasıdır. Buna dönüşüm unsuru eklenir. Dönüşüm köklü olursa, dirilen varlık farklı olur, eğer köklü olmazsa, sadece genel varoluş koşulları farklılaşır. Yeniden doğuşun biçimlerinden birisi gerçek dönüşümdür. Buradaki yenilenme bir varlık değişimidir. Ölümlü varlık ölümsüz varlığa, bedensel varlık ruhsal varlığa yani insan tanrısal bir varlığa dönüşür. Yeniden doğuşun bir biçimi de dönüşüm sürecine katılımdır. Bu biçim dolaylı yeniden doğuştur. Burada dönüşüm insanın bizzat ölümden ya da yeniden doğuştan geçmesiyle değil, onun dışında gerçekleşen bir dönüşüm sürecine

etkilemiştir. Bu yüzden özellikle Kehf sûresinin 17. âyetini merkez alarak kıssayı yorumlamıştır.

Araştırmamızda, Jung'un Kehf sûresi 17. âyete getirdiği yorumu, Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatıldığı diğer âyetleri ve bu konuda müfessirlerin tefsirlerini de dikkate alarak mukayese edeceğiz. Müfessirlerin Ashâb-ı Kehf kıssasından çıkardıkları mesajların, Jung'un çıkarımlarıyla örtüştüğü noktaları göstermeye çalışacağız.

I. Mağara Sembolü

Jung'a göre gerek bilinç gerekse bilinçdışı insanın yaşantılarının bir ürünüdür. Ortak bilinçdışının içeriği, ondaki kalıtsal eğilimler arketipler sözcüğüyle adlandırılır. Arketipler, psişenin organları olarak psişik hayatı olağanüstü biçimde belirleyen dinamik, içgüdüsel komplekslerdir. İlk örnek kelimesiyle eş anlamlı olan

dolaylı katılımıyla ya da tanık olmasıyla gerçekleşir. (Jung, *Dört Arketip*, s. 46-48)

arketip, herkeste görülen, kalıtımla gelen, önceden var olan bir düşünme/kavrayış biçimidir. Bu düşünme biçimleri, rüyalarda ve efsanelerde ortaya çıkan bazı evrensel sembolleri doğururlar. Arketipler, bilinçte adeta yoktan var olan bazı çarpıcı imgeler oluştururlar. Arketipler bilinçdışı oldukları için yalnızca varsayım olarak kabul edilebilirler. Fakat insanlar onları ruhun içinde tekrar tekrar ortaya çıkan belirli tipik imgeler yoluyla fark ederler. Bunlar topyekün insanlığın en eski mirasını oluştururlar. Kişiliğin oluşumunda önemli rol oynayan arketipler, persona, anima ve animus, gölge ve ben'dir. Anima, erkeğin bilinçaltındaki kadın/dişi tasarımıdır. Bir erkeğin duyguları adeta bir kadının duygularına benzer, düşlerde de kendini dişi yaratık biçiminde açığa vurur. Jung, bu düşsel figüre, erkeğin kolektif bilinçaltıyla bağlantısını sağlayan yetersiz işlevin

kişileşmesi olduğunu göz önünde tutarak anima demiştir. Mağara, anima simgelerinden birisidir.[5]

[5] Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, Çev. Ender Gürol, Payel Yayınları, İstanbul, 1997, s. 73, 258; Carl Gustav Jung, *Doğu Metinleri'ne Psikolojik Yaklaşım*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 235; Carl Gustav Jung, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri (Konferanslar)*, Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 117; Jolande Jakobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, Çev. Mehmet Arap, İlhan Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 157; Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, Çev. Aslan Yalçıner, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 27; Anthony Stevens, *Jung*, Çev. Ayda Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 49; Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 123-124; Ender Gürol, *Analitik Psikoloji ve C. G. Jung*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 76; Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 208; Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, Çev. Abdulkerim Bahadır, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 137; Gülgün Yanbastı, *Kişilik Kuramları*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1990, s. 48-51; Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 488;

Mağaranın, tarih öncesi devirlerden beri insanları etkilediği, ibadetler için kullanıldığı bilinir. Pek çok dinde mağaraya kutsallık atfedilmiş, İslâm dininde de özel bir yere sahip olmuştur. Bütün kutsal mimarilerde hücre, "Kutsallar Kutsalı"nın bir biçimidir. Tanrı'nın tecellisi ister hücredeki bir imge ile ister soyut bir simge ile canlandırılmış olsun ya da katışıksız bir mimari tarzında başka bir işaret ile gösterilsin, hücre, bu tecellinin yeridir. Hıristiyan geleneğine göre Mesih bir mağarada doğmuştur. Bu mağara hem karanlık dünyanın bir mecazı olarak hem de kalp imgesi olarak anlaşılır. Her kutlu mağaraya benzer bir anlam verilir. Kutsal mağara içe doğru dönmüş evrendir, kalbin gizli dünyasıdır. Ruh'un Tanrısal Güneş'i ile aydınlanır. Hücre, indirgenmiş bir mağara imgesidir. O da mağara gibi Kendilik yurdu

---

Halis Özgü, *Psikanalizin Üç Büyükleri*, Mart Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 213; Bruno, *a.g.e*, s. 117.

olarak kalbin gizli dünyası olan duraklardan birini temsil eder.[6]

Jung'a göre mağara, yeniden doğuşun gerçekleştiği yer, insanın kuluçkaya yatıp yenilenmek üzere kapatıldığı gizli bir oyuktur. Mağara ya da yeraltı, bilinçdışının henüz hiçbir ayrıma yer vermeyen bir katmanıdır. Mitolojide mağaraya giren kahraman sembolü, yeniden doğuş, yeni bir hayata başlamayla ilgilidir. Kayleula adasında yaşayan klanlar adanın kuzeybatı kıyısında, Laba'i köyü yakınındaki Obakula denilen yerdeki tarihî kovuktan çıktıklarına inanırlar. Trobriadlılar'da kovuk diye adlandırılan özel yerler vardır. Onlara göre ilk çiftler böyle kovuklardan gelmişlerdir.[7]

---

6 Martın Lıngs, *Simge ve Kökenörnek*, Çev. Süleyman Sahra, Hece Yayınları, Ankara, 2003, s. 143; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayını, Isparta, 2002, s. 68.

7 Bronislav Malinovski, *Büyü Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, Payel Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 98, 104; Julius Evola, *Çağdaş*

Kur'an'da mağara,[8] ğâr[9] ve kehf kelimeleriyle mağara özelliği taşıyan mekanlar dile getirilir.

Ashab-ı Kehf kıssasında birçok kez tekrarlanan "kehf" kelimesi,[10] normalinden daha geniş olan mağaraya verilen isimdir. Mağaranın küçük olanına Arapça'da "ğâr" adı verilir. Kehf, aynı zamanda dağda oyulmuş ev anlamındadır. "Fulânun kehfun", falan kimse sığınılacak kişidir demektir. İnsanlar birisine sığındığında ve kendisine sığınılan da onların sorumluluğunu, korumasını üzerine aldığında, "fulânun kehfu ehli'r-

---

Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri, Çev. belli değil, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 66; Jung, *Dört Arketip,* s. 66; Jung, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri (Konferanslar),* s. 156.

8 Tevbe, 9/57.

9 Tevbe, 9/40.

10 Kehf, 18/9-11, 16-17, 25.

rayb" denir. "Kehfe" kelimesi kadın ismi olarak kullanılmıştır.[11]

Kur'an'da mağara sembolizmini anlatmak için "kehf" kelimesi seçilmiştir. Kehf'in, normalinden büyük bir mağara olması, bu sembolle anlatılmak istenen olgunun sınırlarının genişliğini gösterir. Kehf kelimesiyle hem korunaklı bir yere hem de güçlü bir kimseye sığınma anlamı dile getirilir. İnsanlar bu sığınma işini maddi ve manevi varlıklarını sürdürebilme amacıyla yaparlar. Sembolizm olarak kehf de, süreklilik ve sonsuza dek var olmak için başvurulan bir merci olabilir. Bu anlamda bir mü'minin, fizik ötesi bir âlemde varlığını devam ettirme ve metafizik bir güce dayanma eğiliminden söz edebiliriz. Anne rahmi insanı yeni bir hayata hazırlayan mağara

[11] Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arab,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, IX/310-311; Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz,* el-Mektebetü'l-ilmî, Beyrut, tsz., IV/397.

gibidir. Bu yüzden, "kehfe" kelimesinin kadın ismi olarak kullanılması dikkat çekicidir.

Jung, Ashab-ı Kehf'in kaldığı mağaranın Kur'an'da tasvirinin yapıldığı âyeti aktardıktan sonra, şu şekilde yorumlar: Ortadaki geniş yer, mücevherin bulunduğu, kuluçka ya da kurban riti ya da dönüşümün gerçekleştiği merkezdir. Bu simgeciliğin en güzel örnekleri, Mithra kültünün[12] sunaklarında ve dönüşümün

[12] Mitra, Avrupa'da güneş tanrısı, Hindistan'daki Vedizm dininde ise, İndra, Varuna, Agni gibi tanrılardan birisidir. Mitra, parlak, düzenli, sakin, lütufkâr, kutsal, makul bir görünüm altında yüce; Varuna ise, karanlık, etkilenmiş, şiddetli, korkunç savaşçı, saldırgan bir görünüm altında yüce olarak tasarlanmıştır. Gerçekte Mitra ile Varuna gece ile gündüz, erkekle kadın gibi birbirinin karşıtıdır. Her ikisine birlikte "göğün güçlü büyük efendileri" diye ibadet edilir. (Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1995, s. 184-185; Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş,* Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 87; Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri,* Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993, s. 105)

cevherini daima güneş ve ay arasında gösteren simya resimlerinde görülür. Çarmıha gerilme tasvirleri de genellikle bu tarzdadır. Yedi kişinin (Ashab-ı Kehf'in), yaşamlarının ölümsüzlüğe varan boyutta uzayacağından habersiz yattığı mağara işte böyle bir ortam ya da dönüşüm yeridir. Onlar burada 309 yıl[13] uyuduktan sonra uyandırılmışlardır.[14]

---

[13] *"Mağaralarında üçyüz yıl kaldılar, dokuz da ilâve ettiler."* (Kehf, 18/25) Âyette Ashab-ı Kehf'in mağarada üç yüz yıla dokuz ilavesiyle üç yüz dokuz yıl kaldıkları anlatılmıştır. Bu açıklama insanların –Ehl-i Kitab'ın yani Yahudilerin ya da Necran Hıristiyanlarının- bir sözü olarak Kur'an'da yer almış olabilir. Kur'an, uykuda geçen süre hakkında tartışanların görüşlerini aktarmış olabilir. Söylenildiğine göre, Güneş takvimini kullanan Kitap Ehli, Ashab-ı Kehf'in mağarada üç yüz yıl uyuduğunu ileri sürmüştür. Üç yüz güneş yılı, Arapların kullandığı üç yüz dokuz ay yılına karşılık gelir. Âyette belirtildiği gibi, "üç yüz yıla, dokuz yılın daha ilave edilmesi", Ehl-i Kitab'ın açıkladığı üç yüz yılın, Arapların Kullandığı ay yılında üç yüz dokuz yıla denk olduğuna işaret eder. Ay yılı, güneş yılına oranla her yüz yılda bir, üç yıl daha

fazladır. Her ay yılı, güneş yılından on bir gün eksiktir. Bu âyet şu şekilde de yorumlanmıştır: Ashab-ı Kehf'in uykuda geçirdiği süre ile ilgili yapılan açıklama ilâhî beyandır, doğrudan Yüce Allah tarafından haber verilen bir bilgidir. Onlar, üç yüz yıl uyku halinde kaldılar, uyanmaları yaklaştığında üç yüz yıllık uykularını dokuz yıl daha uzattılar. (Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,* Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, III/22; Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz, III/300; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, III/348; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, V/392; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân,* Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, III/151; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., V/3243; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri,* Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, IV/1948; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, V/290)

[14] Jung, *Dört Arketip,* s. 66-67.

Jung, Ashâb-ı Kehf kıssasında Kehf sûresinin 17. âyetini merkez olarak almıştır:[15] *"Güneşi görürsün, doğduğu zaman mağaralarından sağa doğru eğriliyor, battığı zaman sola doğru onları makaslayıp geçiyor ve onlar, mağaranın geniş bir açıklığı içindedirler. Bu durum, Allah'ın âyetlerindendir."*[16]

Ashâb-ı Kehf'in mağarada bulundukları ortam şu şekilde tasvir edilmiştir: Güneş doğduğu zaman, mağaradan sağ tarafına meyleder; battığı zaman da uyuyanları makaslar. Üzerlerine güneş ışığı değmez, değse bile, sol taraflarına yakın bir yerden geçer. Bir başka deyişle, güneş doğarken de batarken de üzerlerine düşmez, onlara bir zarar ve rahatsızlık vermeden eğik bir şekilde, değmeden geçip gider. Güneşin sıcaklığı onları rahatsız etmez. Mağaranın her tarafı kapalı olup, giriş kısmı biraz

[15] Jung Kur'an meali olarak L. Ullmann'ın 1857 tarihli çevirisini kullanmıştır.

[16] Kehf, 18/17.

batıya meyilli olmakla birlikte kuzey yönünü dönüktür. Mağaranın ağzı kuzeye baktığı için güneş ışığı içeri girememektedir.[17]

Güneşin Ashab-ı Kehf'i rahatsız etmemesi, ebedî gölge sembolüyle ilişkilendirilmiştir. Dürüst ve erdemli olanların cennette ulaşacakları mutluluk ve esenlik halini belirtmek için Kur'an'da sıkça yapılan atfın bir uzantısı olarak yorumlanmıştır.[18]

---

[17] en-Nesefî, *a.g.e,* III/15-16; el-Mâverdî, *a.g.e,* III/290; eş-Şevkânî, *a.g.e,* III/342; el-Merâğî, *a.g.e,* V/382; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, III/244; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., II/185; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* Çev. Mustafa Altınkalya ve Diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, III/484; Mevdudî, *a.g.e,* III/145; Yazır, *a.g.e,* V/3235-3236; Bilmen, *a.g.e,* IV/1941; Ateş, *a.g.e,* V/289.

[18] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı,* Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 588.

Ashab-ı Kehf, mağaranın meydanında, ortasında, geniş bir yerinde, Kur'an'ın ifadesiyle "fî fecvetin" diye ifade edilen yerde uyumuşlardır.[19] Âyette, mağaranın orta yeri diye nitelenen bölgeyi Jung, dönüşümün gerçekleştiği merkez olarak adlandırır. Genişçe bir yer olarak tasvir edilen mağaranın merkezinde, bir anlamda kalbinde dönüşüm gerçekleşir.

II. Mağarada Yaşanan Dönüşüm

Jung, Ashab-ı Kehf kıssasından, kendini bilinçsizliğin karanlığında bulan kişilerin bir dönüşüm sürecine girecekleri ve bu dönüşümün bazen yaşamın uzaması veya ölümsüzlük olarak ifade edilen negatif veya

[19] en-Nesefî, *a.g.e,* III/15-16; el-Mâverdî, *a.g.e,* III/291; eş-Şevkânî, *a.g.e,* III/342; el-Merâğî, *a.g.e,* V/382; el-Cezâirî, *a.g.e,* III/244; es-Sâbûnî, *a.g.e,* II/185; Derveze, *a.g.e,* III/484; Esed, *a.g.e,* s. 588; Yazır, *a.g.e,* V/3236-3237; Bilmen, *a.g.e,* IV/1941.

pozitif anlamda anlık bir değişim olacağı anlamını çıkarmıştır.[20]

Yung'a göre Ashab-ı Kehf kıssasının anlamı şudur: Birey kendi içinde taşıdığı mağaraya ya da bilincin dışındaki karanlığa girerse, kendini önce bilinçdışı bir dönüşüm sürecinin içinde bulur. Bilinçdışına girmesi, bilinci ile bilinçdışının içerikleri arasında bir bağ kurmasını sağlar. Bunun sonucunda, kişiliğinde olumlu ya da olumsuz anlamda kökten bir değişim olabilir. Dönüşüm genellikle, yaşam süresinin uzaması ya da ölümsüzlüğe adaylık olarak yorumlanır.[21]

Jung'a göre mağara, insanın içinde barındırdığı bir olgudur. Birey, bilincin dışındaki karanlığa girmek suretiyle kendi benliğindeki mağaraya girmiş olur. Jung, "kişinin kendi içindeki mağaraya girmesiyle", kalbinin

---

[20] Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e*, s. 13.

[21] Jung, *Dört Arketip*, s. 67.

derinliklerine yol almasını kastetmiş olabilir. Mağara sembolünü, kendilik yurdu, kalbin gizli dünyası olarak düşünmüş olabilir. Mağaraya giren yani bir anlamda kalbin derinliklerine inen kimse bilinçdışına girmiş demektir. Jung'un bu değerlendirmesinden şu sonucu çıkarabiliriz: İnsan öldükten sonra yeniden dirilerek farklı bir hayat yaşamaya başlayarak sonsuzluğa erişecektir. Bununla birlikte insan, henüz ölüp yeni bir hayata başlamadan önce, dünya hayatında da, kalbinin derinliklerinde bu yeniden doğuşun ve sonsuzluğun izlerini bulabilir. Bilinç ötesi, insanın haricinde bir vakıa olduğu gibi, insanın kalbinin derinliklerine de kazınmıştır. Bu düşünceden hareketle, bir mü'min için, bilinçötesi yani gayb âlemi sadece öldükten sonra var olmaz. Mü'min kimse, müşâhede âlemini tecrübe ettiği anlarda da bilinçötesinin farkındadır, gaybın etkisi altındadır.

Allah'a kulluk eden ve mağaraya sığınan gençlerin putlara tapan ve batıl inançlara bağlanan insanlarla dolu bir çevrede yaşadıkları ve zor durumda kaldıkları yine Kehf sûresinin 20. âyetinde[22] geçen konuşmalardan anlaşılmaktadır:[23] *"(İçlerinden biri şöyle dedi): "Madem ki siz onlardan ve Allah'tan başka taptıkları şeylerden ayrıldınız, o halde mağaraya sığının ki, Rabb'iniz size rahmetinden bir parça yaysın ve şu işinizden size yararlı bir şey hazırlasın."*[24]

Ashâb-ı Kehf'ten biri ya da bazıları diğerlerine şöyle demiştir: Putlara tapan toplumdan, onların Allah'tan başka taptıkları şeylerden, sahte ilâhlardan sakındınız, yalnızca Allah'ı ilâh edindiniz, samimi bir şekilde O'na kulluk ettiniz. İçinde yaşadığınız toplumdan hem inanç

---

[22] *"Çünkü onlar sizi ellerine geçirirlerse taşlayarak öldürürler yahut kendi dinlerine döndürürler ki o takdirde iflâh olmazsınız."* (Kehf, 18/20)

[23] Mevdudî, *a.g.e,* III/145.

[24] Kehf, 18/16.

hem de bedensel olarak ayrılıp uzaklaştığınıza göre artık dağdaki büyük mağaraya sığınınız. Size karşı cömert ve iyilik sahibi olan yaratıcınız her iki dünyada da ihtiyacınız olan şeyleri, yararlanacağınız somut ve soyut değerleri, özellikle de manevî olanlarını size verir. Dininizi koruma konusunda sizi düşmanlarınıza karşı destekler, onların baskıları karşısında size bir çıkış yolu gösterir. Bu yeni sığınağınızda hem maddi hem de manevi açıdan size güven sağlar, rahmetini üzerinize yayar. İşinizde size kolaylık bahşeder, sizi uğruna eylemde bulunduğunuz amacınıza ulaştırır.[25]

Ashâb-ı Kehf, görünüşte bir mağaranın içerisine girmiştir. Fakat gerçekte ilâhî korumanın güven ortamına dahil olmuşlardır. Mağara, onlara gayb âleminden verilen güven ve huzur koşullarını temsil eder. Gayb âleminin

---

[25] eş-Şevkânî, *a.g.e,* III/340-341; el-Merâğî, *a.g.e,* V/382; el-Cezâirî, *a.g.e,* III/243; Esed, *a.g.e,* s. 588; Yazır, *a.g.e,* V/3235; Bilmen, *a.g.e,* IV/1939.

koruması altına girmek bilinçötesi bir gerçekliğe inanmayı ve kayıtsız şartsız teslim olmayı ifade eder. Ashâb-ı Kehf gaybın koruması altına girmeyi öncelikle kendi içinde taşıdığı mağaraya girerek gerçekleşmiştir.

Ashâb-ı Kehf diye bilinen gurup, Yüce Allah'tan rahmet istemişlerdir. Yeryüzünde kendilerine düşman olan güçler karşısında Allah'ın kendilerini korumasını istemişlerdir. Bu koruma somut bir şekilde müşâhede edilebilen bir durum değildir. Bilinç ötesi bir kaynaktan yine bilinç ötesi bir güvence aramışlardır. Kalplerinin derinliklerinde ilâhî gücün kendilerini koruyacağına, gayb koşullarında varlıklarını devam ettirmelerini sağlayacağına dair inançları vardı. Bu yüzden, önce kendi içlerindeki mağaraya, sonra da gaybın koruyucu ortamına kendilerini teslim etmişlerdir:

"O gençler mağaraya sığındılar: "Rabb'imiz bize katından bir rahmet ver ve bize şu işimizden bir kurtuluş yolu hazırla!" dediler."[26]

İnançlarını koruyabilmek için inkârcılardan kaçarak mağaraya sığınan kimseler, Allah'a söyle dua etmişlerdir: Ey Rabb'imiz bize kendi katından bizi düşmanlarımızdan koruyacak, bağışlanma sebebi olacak bir rahmet ver. Dinimizi muhafaza amacıyla inkârcılardan kaçıp mağaraya sığındığımız bu işte bize başarı ihsan et. Sana ortak koşmaktan ve sana ortak koşanlardan uzak durmak için gerçekleştirdiğimiz bu hicretimizde bize rahmetinle sahip çık. Böylece doğru yolu bulmuş, sevabı kazanmış, batıldan kurtulmuş olalım.[27]

---

[26] Kehf, 18/10.

[27] eş-Şevkânî, *a.g.e,* III/338-339; en-Nesefî, *a.g.e,* III/13; el-Cezâirî, *a.g.e,* III/240; es-Sâbûnî, *a.g.e,* II/183-184; Bilmen, *a.g.e,* IV/1936.

Ashâb-ı Kehf'in mağarada kaldığı süre, onların bilinçlerinin alındığı, müşâhede âlemiyle ilişkilerinin kesildiği bir evredir. Dolayısıyla, onların bilinçötesi bir süreyi yaşamaya başladıkları açıktır. Fakat onlar başlangıçta böyle bir süreci yaşadıklarını anlayamamışlardır. Sradan bir uyku uyuduklarını sanmışlardır. Yüce Allah onların içinde bulundukları durumu şu şekilde tasvir etmiştir:

"Bunun üzerine mağarada nice yıllar onların kulaklarına ağırlık vurduk (onları hiç uyandırmadan uyuttuk.)"[28] Yapmış oldukları dua ve bulundukları istek üzerine Ashâb-ı Kehf'i dışarıdan hiçbir şey işitmeyecek şekilde mağarada ağır bir uykuya daldırdık. Bu sayede mağarada uzun bir süre rahat bir şekilde kaldılar, herhangi bir sesten ya da çevrelerinde olup biten eylemlerden etkilenip uyanmadılar. Uzun süre uyuyabilmeleri ve dünya

[28] Kehf, 18/11.

ile aralarındaki ilişkinin kesilebilmesi için kulaklarını her türlü dış etkiden uzak tuttuk.[29]

Âshâb-ı Kehf, bilinçlerinin uzun bir süre devre dışı bırakılmasını yani uyutulmalarını kavramakta ve yorumlamakta zorlanmışlardır. Fakat kısa bir süre sonra bilinçötesi bir süreç yaşadıklarını fark etmişlerdir. Gayb âleminden ve bu âlemin hakimi Yüce Allah'tan bekledikleri bilinçötesi destek ve korumaya alındıklarını, ilâhî rahmet ile kuşatıldıklarını anlamışlardır:

"Sonra onları uyandırdık ki, (onların uyuma müddetleri hakkında ihtilâf eden) iki zümreden hangisinin,

---

[29] el-Mâverdî, *a.g.e,* III/288; eş-Şevkânî, *a.g.e,* III/339; en-Nesefî, *a.g.e,* III/13el-Merâğî, *a.g.e,* V/379; el-Cezâirî, *a.g.e,* III/240; Bilmen, *a.g.e,* IV/1937; Muhammed Mütevelli Şaravî, *Kur'an Mucizesi,* Çev. M. Sait Şimşek, Esra Yayınları, İstanbul, 1993, s. 276.

onların kaldıkları süreyi daha iyi hesap edeceğini bilelim."[30]

Burada, Ashâb-ı Kehf'in mağarada kalış süresiyle ilgili iki gurup arasındaki tartışma konu edilmektedir. Bu iki gurubun kim olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimilerine göre, Ashâb-ı Kehf kendi aralarında iki guruba ayrılmış ve mağarada ne kadar kaldıkları konusunda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Kimilerine göre de bu tartışma Ashâb-ı Kehf ile onların uyandıkları dönemde o bölgede yaşayan insanlar arasında, mü'minlerle inkârcılar arasında gerçekleşmiştir.[31]

Kimi yorumculara göre, iki guruptan birisi Ashâb-ı Kehf, diğeri ise rakipleri olan inkârcılardır. Ashâb-ı Kehf, uyandıklarında işlerinde başarılı olduklarını, gayelerine

[30] Kehf, 18/12.

[31] eş-Şevkânî, *a.g.e*, III/339; el-Cezâirî, *a.g.e*, III/240; es-Sâbûnî, *a.g.e*, II/184; Bilmen, *a.g.e*, IV/1937.

ulaştıklarını, ilâhî rahmete kavuştuklarını görmüşlerdir. Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirdiği sürenin tam olarak hesaplanmasının, kıssanın vermeyi amaçladığı temel mesaj açısında fazla bir önemi yoktur. Âyetteki ehsâ fiili, saymak, hesaplamak anlamında kullanıldığı gibi, anlamak, kavramak manasını da içermektedir. Âyette Ashâb-ı Kehf'in uykuda geçirdiği süre sayı gündeme getirilmiş olabileceği gibi, uykuda geçirilen sürenin gayesi de konu edilmiş olabilir. Burada söz konusu fiil anlamak, kavramak manasına alınmalıdır. Bu durumda âyet, uykuda geçen sürenin tam olarak hesaplanmasına değil, bu uzun süreli uykunun ne manaya geldiğine işaret etmektedir.[32]

Bilinçdışı süreçler, insanın benliğinde arketipler olarak yer almakla birlikte, gerçek dünyada karşılığı bulunan olgulardır. Dünya hayatında iken henüz bilinç

[32] el-Mâverdî, *a.g.e*, III/288; el-Merâğî, *a.g.e*, V/379; Esed, *a.g.e*, s. 587; Yazır, *a.g.e*, V/3226.

ötesi bir gereklilik olan "öldükten sonra dirilme ve yeni bir hayata doğuş", insan benliğinin haricinde karşılığı olan bir varoluş alanıdır. Kur'an, Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı tecrübeyi, bilinç ötesi olanın varlığının bir realite olduğuna kanıt göstermiştir. Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı tecrübenin, bilinçdışı süreçler konusunda sadece onları değil, onların kıssasını duyan herkesi etkisi altına alabileceğine işaret etmiştir: *"(Nasıl onları uyutup sonra uyandırdıksa yine) böylece onları (bazı insanlara buldurduk ki, Allah'ın öldükten sonra diriltme vadinin gerçek olduğunu ve kıyâmetin mutlaka geleceğini; ondan asla şüphe olmadığını bilsinler."*[33]

Yüce Allah, Ashâb-ı Kehf'i mağarada koruyup asırlarca uyku halinde bıraktıktan sonra yerini insanlara buldurmuş ve onlar da Allah'ın harikasını görmüşlerdir. Böylece Allah'ın kıyâmette ölüleri dirilteceği, yeni bir

[33] Kehf, 18/21.

hayata başlatacağı sözünün gerçek olduğunu iyice anlamışlardır. Çünkü uyumuş olan insanlar, hiçbir eksiklik yaşanmadan, tam olarak sağlıklı bir vaziyette yıllar sonra uyandırılmışlardır. Ashâb-ı Kehf'in uyuyup tekrar uyanmaları, ölüp sonra da dirilecek insanların durumu gibidir. Ashâb-ı Kehf'in uyandıktan sonra insanlar tarafından bulunmaları, ardından tekrar ölmeleri kıyametin geleceğine dair kuşkudan uzak, kesin bir inanç oluşturmuştur. Bu kıssa, öldükten sonra dirilmenin imkanı konusunda insanlar için apaçık ve kesin bir delil kabul edilmiştir.[34]

Bu olay sadece diğer insanlar için değil, Ashâb-ı Kehf'in kendisi için de kıyâmetin kesinliğine dair bir delil ve örnek olmuştur. Çünkü onlar, yıllarca uyuduktan sonra

[34] en-Nesefî, *a.g.e,* III/18; eş-Şevkânî, *a.g.e,* III/345; el-Cezâirî, *a.g.e,* III/247; es-Sâbûnî, *a.g.e,* II/186; Derveze, *a.g.e,* III/487; Bilmen, *a.g.e,* IV/1945; Ateş, *a.g.e,* V/290.

kabirlerinden kalkan insanlar gibi kalkmışlar, mücadele ettikleri inkârcılara karşı başarı sağlandığını görmüşler, umut edip bekledikleri ilâhî rahmetin gerçekleştiğine tanıklık etmişler, Allah'ın verdiği sözde durduğunu tecrübe etmişlerdir.[35]

Ashâb-ı Kehf'in mağarada uyuyarak ve daha sonra uyanarak yaşadıkları tecrübeyi değerlendiren müfessirler; bu tecrübenin hem Ashâb-ı Kehf hem de diğer insanlar için bu dünyadan başka bir hayatın varlığına delil olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Ashâb-ı Kehf'in tecrübesini bir tür yeniden doğuş/dirilme olarak yorumlamışlardır. Aynı şekilde Jung da, Ashâb-ı Kehf'in mağarada yaşadığı dönüşüm sürecini onların yaşamlarının uzaması ve ölümsüzlüğe adaylık olarak değerlendirmiştir. Bu durumu, mağaradaki dönüşüm sürecinin bir sonucu olarak görmüştür.

[35] el-Mâverdî, *a.g.e*, III/295; Yazır, *a.g.e*, V/3240.

Jung'a göre, kıssada anlatılan esrarlı kişilerin kaderi dinleyiciyi derinden etkiler. Çünkü efsane onun bilinçaltındaki benzer süreçleri ifade ederek bunların yeniden bilinçle bütünleşmesini sağlar. İlk baştaki duruma dönülmesi, gençliğin tazeliğine yeniden kavuşulduğu anlamına gelir.[36]

III. Ashâb-ı Kehf'in Sayısı

Jung'a göre, Ashab-ı Kehf'in yedi kişi olması, onların kutsallığına, uykuda dönüşüm geçiren ve ebedî gençliğe kavuşan tanrılar olduklarına işaret eder. Bu sayede efsanenin bir gizlem efsanesi olduğu anlaşılır.[37]

Tarihin çok önceki dönemlerinde yaşanan Ashâb-ı Kehf kıssasının ayrıntıları diğer insanlar için kısmen sırdır. Bu konudaki bilgilerin bütün ayrıntıları Allah'ın katında saklıdır. Dolayısıyla bu durum insanlar için gayb

---

[36] Jung, *Dört Arketip*, s. 67-68; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e*, s.13-14.

[37] Jung, *Dört Arketip*, s. 67.

konusudur. Onların bilinçlerinin dışında kalan bir bilgidir. Kur'an, kıssada "racmen bi'lgayb" diyerek aslında bilinçötesi süreçlere de gönderme yapmıştır. Tarihe mal olmuş Ashâb-ı Kehf'in gerçek sayısının bilinmesinin Allah tarafından bilinebileceğini ve onun bildirmesi sayesinde insanın bu konuda bilgi sahibi olabileceğini açıklamıştır: *"Görünmeyene taş atar gibi: "Onlar üç kişidir, dördüncüleri köpekleridir" diyecekler; "Beştir, altıncıları köpekleridir" diyecekler; "Hayır, yedidir, sekizincileri köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını Rabb'im daha iyi bilir. Onları bilen azdır. Onun için onlar hakkında, yüzeysel tartışma dışında, derin münakaşaya girme ve onlar hakkında bunlardan hiçbirine bir şey sorma."*[38]

Âyette, Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkında üç farklı görüş ileri sürülmektedir. Söz konusu görüşlerin sahipleri Müslümanlar ya da Ehl-i Kitab olabilir. Âyetteki

---

[38] Kehf, 18/22.

sıralamaya göre, bu görüşlerden ilk ikisi gayba taş atma yani kesin olmayan tahminler ortaya koyma kabilinden sözlerdir. Fakat sonuncu görüş gaybı taşlama değildir. Ayrıca üçüncü görüş gabya taş atma kapsamının dışında tutulmuştur. Âyette, Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkındaki söylentilere "yedi"de son verilmiştir yani bir anlamda bu sayıda karar kılınmıştır. Gerçeğin kendisi olduğu söylenemese de, gerçeğe yakındır. Ya da ilk iki görüş Ehl-i Kitab'a, üçüncü görüş ise mü'minlere aittir ve dolayısıyla gerçeğe uygundur. Yüce Allah, Ashâb-ı Kehf'in gerçek sayısını bilenlerin az olduğunu belirtmiştir. İbn Abbas, bu az sayıdaki kimselerin, Ashâb-ı Kehf'in sayısını yedi kişi –köpekleriyle birlikte sekiz- olarak açıklayanlar olduğunu ifade etmiştir. Ashâb-ı Kehf'in sayısının yedi kişi olduğuna dair Hz. Ali'den gelen bir rivayet de vardır. Bu konuda Kur'an'ın verdiği bilgilerle yetinilmeli, Ehl-i Kitab'ın ileri sürdüğü görüşler, amaçsızca tartışılmamalıdır. Kıssada verilmek istenen

mesajların dışında, Ashâb-ı Kehf hakkında gereksiz ayrıntılara girilmemelidir; kesin bilinemeyecek konularda tahminlerde bulunulmamalıdır. Bu konularda Kur'an'ın verdiği bilgilerin dışındaki söylentilere ilgi gösterilmemelidir. Onların sayılarını gerçekte tam olarak Allah bilir.[39]

Kur'an'ın indirildiği dönemde Hıristiyanlar arasında Ashâb-ı Kehf'le ilgili çeşitli hikâyeler anlatılmıştır. Bu hikayeler çerçevesinde Ashâb-ı Kehf'in sayısı tartışılmıştır. Kur'an bu tür tartışmaları amaçtan uzaklaşma olarak görmüştür. Yine böylesi tartışmaların önüne geçebilmek için de Ashab-ı Kehf'in sayısı hakkında kesin bir rakam vermemiştir.[40]

---

[39] eş-Şevkânî, *a.g.e,* III/346; el-Mâverdî, *a.g.e,* III/297; en-Nesefî, *a.g.e,* III/19-20; el-Merâğî, *a.g.e,* V/389-390; el-Cezâirî, *a.g.e,* III/250; es-Sâbûnî, *a.g.e,* II/187; Yazır, *a.g.e,* V/3241; Bilmen, *a.g.e,* IV/1946; Ateş, *a.g.e,* V/290.

[40] Mevdudî, *a.g.e,* III/150-151.

Kur'an, Ashâb-ı Kehf'in sayısının tartışma konusu yapılmasını istemez. Bununla birlikte müfessirler, âyetten yaptıkları çıkarsamalara ve bazı rivayetlere dayanarak "yedi" sayısını doğruya yakın kabul etmişlerdir. Böylece Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi olabileceği kanaati yaygınlaşmıştır. Bu kanaati dikkate alan Jung, Abhâb-ı Kehf'in sayısından hareketle bir değerlendirme yapmıştır. Bu değerlendirmede, Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi olmalarının, onların kazandığı kutsallığı, kavuştukları ebedî gençliği ifade ettiğini söylemişlerdir.

Jung'a göre, Ashâb-ı Kehf kıssasında anlatılan bilinçaltı süreçlerinin benzerleri her insanın bilinçaltında karşılığını bulabilir. Bu yüzden kıssayı dinleyen herkes, ondan kendisi için bir pay çıkarabilir. Kıssada anlatılan kişilerin kaderiyle kendi kaderi arasında bağ kurmadan edemez. Kıssa, insanın bilinçaltında süreçleri aktif hale getirerek bilinç düzeyine çıkarır.

IV. Ashâb-ı Kehf Kıssasını Takip Eden Âyetler

Jung, Ashab-ı Kehf kıssasının hemen ardından gelen âyetleri, görünüşte öncesindeki kıssayla ilgisizmiş gibi değerlendirir. Fakat bu ilgisizliğin yanıltıcı olduğunu, gerçekte bu aydınlatıcı bilgilerin, yeniden doğamadıkları için ahlâk kurallarına bağlılıkla yetinmek zorunda olanların gereksindiği veriler olduğunu söyler. Bu durumda kurallara uygun davranış ruhsal dönüşümün yerine geçer.[41]

Jung, Ashâb-ı Kehf kıssasını takip eden âyetlerin, ilk bakışta kıssadan bağımsızmış izlenimi uyandırdığını söyler. Bu izlenimin bir yanılma olduğunu belirttikten sonra, kıssa ile onu takip eden âyetler arasındaki ilişkiyi gösterir. Yeniden doğan mağara ashabının yeni yasalarında, dünyadaki ahlâk kurallarıyla sorumlu olmadıklarını belirtir. Yeniden doğmamış diğer insanların ise ahlâk kurallarına bağlı kalma ihtiyacı içerisinde

---

[41] Jung, *Dört Arketip,* s. 68; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e,* s. 14.

olduklarını söyler. Kıssayı takip eden ahlâk kurallarıyla ilgili âyetlerin, Ashâb-ı Kehf'in yeniden doğuşunun ardından, geride kalan diğer insanları ilgilendirdiğini söyler. Jung, bu değerlendirmesiyle, aynı zamanda "âyetler arasındaki tenasüp ve insicam" konusunda da yeni bir örnek ve bakış açısı getirmiş olur.

İKİNCİ BÖLÜM

HIZIR KISSASI

Yüce Allah, Sâlih bir kul aracılığıyla Hz. Musa'ya metafizik bilginin, ilâhî iradenin özelliğini tanıtmak ister. Bu amaçla onun bir yolculuğa çıkmasını diler. İlginç olayların yaşadığı bir yolculuğun ardından Hz. Musa, Salih kul ile buluşur. Hz. Musa, Salih kula kendisini öğrenci olarak kabul etmesini ve ilâhî bilginin içyüzü hakkında kendisini bilgilendirmesini ister. Salih kul Hz. Musa'nın isteğini kabul eder. Birlikte ilâhî irade ve bilginin yansıması olan bazı olaylar yaşarlar. Maddi dünyanın koşulları içerisinde varlık ve olayları değerlendirmeye koşullanmış olan Hz. Musa, Salih kulun kendisine gösterdiği metafizik bilgi ve iradenin boyutlarını anlamada zorlanır.

İlâhî bilgi ve takdir hakkında Hz. Musa'ya rehberlik eden Salih kul, kaynaklarda Hızır olarak

isimlendirilmiştir. Biz de araştırmamızda bu Salih kuldan "Hızır" diye söz etmeyi kararlaştırdık.

Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası, Jung'un görüşlerini açıkladığı ve ona ilham kaynağı olan tablolardan birisidir.[42] Hz. Musa ve Hızır kıssası Jung tarafından yeniden doğuş ve Kendilik'in bilinç ötesi yönünü kusursuz bir şekilde tasvir eden tarihî bir metin olarak değerlendirilmiştir. Jung, Kehf sûresindeki Hızır kıssasıyla ilgili âyetleri esas alarak, zaman zaman da tefsirlere ve tasavvufî verilere başvurarak düşüncelerini temellendirmiştir.

Araştırmamızda Jung'un Hızır kıssasından çıkardığı mesajları, konuyla ilgili Kur'an âyetlerini ve müfessirlerin getirmiş oldukları yorumları da dikkate

---

42 Muhammed Shaalan, "Sufi Uygulamaları ve Bireyleşme Yolu Arasındaki Bazı Paraleller", (Kemal Sayar, Sufi Psikolojisi), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 154, 158.

alarak değerlendireceğiz. Jung'un kıssayı anlamada izlediği yöntemi ve ulaşmak istediği amaçları belirlemeye çalışacağız.

I. Hz. Mûsâ'nın Arayış Yolculuğu

Hz. Musa, Yüce Allah'ın dilemesiyle, ilâhî bilgiyi ve hatta iradeyi temsil eden bir kul (Hızır) ile buluşmak üzere yolculuğu çıkar. Bu yolculukta kendisine bağlılarından ve öğrencilerinden sayılan birisi eşlik eder. Hz. Musa ve öğrencisi ilâhî bilgiyi temsil eden kul ile buluşacakları noktaya doğru yolculuğa çıkarlar. Müfessirler, buluşma yerinin tasvirinin yapıldığı âyetleri genelde zahirî bir şekilde yorumlarlar. Bunun yanında bu tasvirlere işârî/sûfî yorumlar getirenler de olmuştur:

"Mûsâ uşağına demişti ki "Durmayıp ya iki denizin birleştiği yere varacağım veya uzun bir zaman yürüyeceğim."[43]

[43] Kehf, 18/60.

Kur'an, Hz. Mûsâ'nın yanındaki gencin kimliği hakkında açıklama yapmaz. Bazı rivayetlere göre bu genç, Yûşâ İbn Nun (Nûn'un oğlu Yeşua)dır. Yûşâ Hz. Mûsâ'nın önde gelen arkadaşlarından, bağlılarından birisiydi. Hayatta olduğu sürece Hz. Mûsâ'nın yolundan gitmiş, onun ilkelerini yaşatmış, ona hizmette bulunmuş, öğrencilik yapmış, ondan ilim almıştır. Hz. Mûsâ'dan sonra İsrailoğulları'nın önde gelenlerinden birisi olmuştur.[44]

---

[44] Celalüddin Muhammed İbn Ahmed el-Mahallî, Celalüddin Abdurrahman İbn Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kalem, Kahire, 1966, s. 275; İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389 h., V/263; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, V/40; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, III/169; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, XV/287; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., V/3256; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in*

İki denizin birleştiği yerin zahirî anlamıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan bazıları şunlardır: İki denizin birleştiği yer Fars deniziyle Rum denizinin birleştiği yer; Karadeniz'le Hazar Denizi arası; Ermenistan'da Kur ve Res nehirleri arası, Akdeniz'le Kızıldeniz arası, Ürdün ve Kuzlum nehirleri arası; Antakya; Karadeniz ile Akdeniz; Eyle; Atlas Okyanusu kıyısında Endülüs'te bir şehir; Afrika'da Tanca şehridir. Söz konusu olayın Hz. Mûsâ'nın Sudan'a yaptığı yolculuk olduğu düşünülürse, iki denizin birleştiği yer Mavi Nil ile Beyaz Nil'in birleştiği yerdeki bölgedir. Hz. Mûsâ'nın yaşadığı ve seyahat ettiği yerler dikkate alındığında iki denizin birleştiği yerin Kızıldeniz'le Akdeniz arasında bir yer olma ihtimali yüksektir.[45]

Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, IV/1974.

[45] Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XI/8; el-

"İki denizin birleştiği yer" ifadesinin taşıdığı temsilî anlama gelince, burada iki tür bilgi kaynağından, bilgi akışından söz edilmektedir. İki deniz, haricî olay ve olgulara ilişkin gözlem ve değerlendirmeler yoluyla elde edilen zahirî bilgi ile mistik sezgi ve iç gözlem yoluyla elde edilen bâtınî bilgiyi temsil eder. Nitekim Hz. Mûsâ, bu iki bilginin buluştuğu sınıra varmayı amaçlamaktadır.[46]

Bazı düşünürlere göre, işârî yorumla iki deniz, Hızır ile Hz. Mûsâ'dır. İlimlerinin çokluğu yüzünden her ikisine deniz nitelemesi yapılmıştır. Hz. Mûsâ zâhîr ve

---

Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/16; el-Mahallî, es-Suyûtî, s. 275; el-Bursevî, V/263; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Çev. Mustafa Altınkalya ve Diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, III/516; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzıh*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, II/427; Mevdudî, *a.g.e.*, III/166; ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, XV/287; Yazır, *a.g.e.*, V/3257; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1974.

[46] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 598.

bâtın ilminin denizi olup daha çok zâhir ve dünyevî durumların bilgisine sahiptir. Hızır ise, yine her iki ilim türüne sahip olup, bâtın ilmine, peygamberlerde bulunmayan bazı gerçeklerin bilgisine vâkıftırlar.[47]

Söylendiğine göre Hz. Mûsâ, Hızır'la buluşup ondan bazı şeyleri öğrenmekle Allah tarafından sorumlu tutulmuştu. Bu amacı gerçekleştirmek için iki denizin birleştiği yere kadar yoluna devam edecek, görüşmekle görevlendirildiği kişiyle karşılaşıncaya kadar uzun bir süreyi yolculukla geçirecekti.[48]

Hz. Musa öğrencisi ile buluşma noktasına gelir. Bu noktada yiyecek olarak yanlarında getirdikleri balık canlanarak denize düşer ve denizin derinliklerine dalar. Öğrencisi durumu gözlemler, fakat ilâhî irade onun bu

[47] el-Kurtubî, *a.g.e.,* XI/8; el-Bursevî, *a.g.e.,* V/263; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, V/315-316.

[48] Bilmen, *a.g.e.,* IV/1974.

gelişmeyi Hz. Musa'ya hatırlatmasını erteler: *"İkisi yürüdüler, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını unuttular, balık sıyrılıp denizde yolunu tuttu."*[49]

Hz. Mûsâ ve arkadaşı iki denizin birleştiği yere ulaştıklarında kendileri için yiyecek olarak yanlarına aldıkları balıklarını unuttular, bir an için onu hatırlayamadılar. Oysa balık elden çıkmış, canlanıp denize düşmüş, denizde uzunca bir yarığa doğru yol tutmuş, bir deliğe girmişti. Balığın canlanıp denizde yol aldığını Yûşâ görmüş, fakat bunu Hz. Mûsâ'ya söylemeyi unutmuştur. Hz. Mûsâ da balığı sormayı aklına getirememişti. Yiyecekleri durumunda olan ve o an canlı olmadığı

---

[49] Kehf, 18/61.

anlaşılan balık, ölülerin dirilmesine örnek teşkil edecek bir mucize ile dirilmişti.[50]

Buluşma noktasını geçerek yola devam eden Hz. Musa, artık bitkin ve açlıktan dolayı yürüyemez hale gelir. Yeniden kendilerini toparlayabilmek amacıyla yemek yemeleri gerektiğini düşünür ve öğrencisinden, yanlarında getirdiği balığı ister: *"Orayı geçip gittiklerinde Mûsâ uşağına: "Kuşluk yemeğimizi bize getir de yiyelim, ant olsun, bu yolculuğumuzdan epey yorgunluk çektik" dedi."*[51]

Hz. Mûsâ ve Yûşâ, iki denizin birleştiği yeri geçip giderler. Yolculuklarının ikinci gününün kuşluk vaktine ulaştıklarında iyice açlık duymaya başlayan Hz. Mûsâ

[50] el-Beyzâvî, *a.g.e.*, II/17; el-Mahallî, es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 276; el-Bursevî, *a.g.e.*, V/264-265; ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, XV/287; Yazır, *a.g.e.*, V/3258-3259; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1974-1975.

[51] Kehf, 18/62.

hizmetçisine şöyle der: Kuşluk yemeğimizi yani balığı getir, bu yolculuğumuzda bitkin düştük, yorulduk. Hâlâ daha, görüşmek durumunda olduğumuz kişiyle karşılaşamadık.[52]

Bitkinliğin ve yeniden kendini toplama ihtiyacının Hz. Musa'ya balığı hatırlatması üzerine, hizmetçisi de daha önce kendisine unutturulan olayı hatırlar. Balığın başından geçenleri ve gördüğü olağan dışı olayı Hz. Musa'ya anlatır: *"Uşağı: "Gördün mü, dedi, kayaya sığındığımız vakit balığı unuttum. Onu söylememi bana ancak şeytan unutturdu. Balık, şaşılacak şekilde denizin yolunu tutup gitti!"*[53]

---

[52] el-Beyzâvî, *a.g.e.*, II/17; el-Mahallî, es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 276; el-Bursevî, *a.g.e.*, V/265; el-Kâsimî, *a.g.e.*, V/40; Hicâzî, *a.g.e.*, II/428; ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, XV/287; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1975.

[53] Kehf, 18/63.

Hz. Mûsâ'nın, yemek için balığı istemesi üzerine Yûşâ şu karşılığı vermiştir: İki denizin karşılaştığı yerdeki kayaya çıkığımız zaman, balıkla ilgili ilginç bir olay oldu. Ben balığa dair bu olayı sana hatırlatmayı unuttum, şeytan bana vesvese vererek bu unutkanlığa yol açtı. Şimdi hatırladığım kadarıyla o balık canlanarak denize atlamış, ilginç bir şekilde bir yol takip ederek gitmişti.[54]

Balık imajı, mutlak bilgiyi ya da ebedî hayatı simgeleyen eski dinî sembollerden biri olabilir.[55]

Öğrencisi, balığın başından geçen ilginç olayı ve bu olayın nerede gerçekleştiğini anlatması üzerine Hz Musa, burasının, yolculuklarının hedefi durumundaki yer olduğunu derhal anlar: *"Mûsâ: İşte aradığımız o idi" dedi.*

---

[54] Bilmen, *a.g.e.*, IV/1975.

[55] Esed, *a.g.e.*, s. 598.

Tekrar izlerini takip ederek geriye döndüler, kayaya vardılar."[56]

Hz. Mûsâ hizmetçisinin anlattıklarını dinleyince, "işte bizin arayıp durduğumuz şey budur, bu olay varacağımız yerin bir işaretidir" dedi. Balığın denize atlayıp gitmesinin kendileri için bir işaret olduğunu anladı. Derhal geldikleri yoldan geri döndüler ve balığın canlanıp denize düştüğü, iki denizin birleştiği yerdeki kayaya geldiler. Bu olay gösteriyor ki, Hz. Mûsâ Allah'ın emri ile Hızır'la buluşmak üzere yolculuk yapmaktadır ve Allah buluşma yeri olarak balığın kaybolduğu yeri ona haber vermiştir.[57]

---

[56] Kehf, 18/64.

[57] el-Kurtubî, *a.g.e.*, XI/12; el-Beyzâvî, *a.g.e.*, II/17; el-Mahallî, es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 276; el-Bursevî, *a.g.e.*, V/265; el-Kâsimî, *a.g.e.*, V/41; Hicâzî, *a.g.e.*, II/428; Mevdudî, *a.g.e.*, III/169; ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, XV/288; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1975.

Jung'a göre, Hızır kıssası Ashâb-ı Kehf kıssasının ve yeniden doğuş sorununun daha net ve ayrıntılı bir versiyonudur. Bu kıssada Hz. Mûsâ dönüşüm için arayış içerisinde olan bir insanı temsil eder. Gerçekleştirilen yolculukta ona "gölge"si, hizmetçisi, bir başka deyişle "alt insan" eşlik eder. Yeşua (Yuşa), Nun'un oğludur. Nun, bir balık adıdır ve Yeşua'nın kökeninin derin sularda, karanlıkta, gölgeler âleminde olduğuna işaret eder.[58]

Jung, müfessirlerin görüşleri doğrultusunda Hz. Mûsâ'nın arkadaşının ismini Nun'un oğlu Yeşua olarak belirlemiştir. Müfessirler Yûşa'yı, Hz. Mûsâ'yı inanç ve yaşam biçimi yolunda izleyen, ona tabi olan birisi şeklinde tanıtmışlardır. Jung ise, Yûşâ'yı "gölge" olarak nitelemiştir. Bu nitelemeden hareketle onun köklerinin

[58] Carl Gustav Jung, *Dört Arketip,* Çev. Zehra Aksu Yılmazer, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 69 ; J. Marvin Spiegelman ve diğerleri, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf,* Çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 15.

gölgeler âleminde olduğunu ileri sürmüştür. Bu düşüncesini, Yûşa'nın Nun'un oğlu olmasıyla desteklemiştir. Nun'un bir balık adı olması, 'Yuşa'nın köklerinin derin sularda olduğunu gösterir" demiştir.

Jung, Kehf sûresinin 60-64. âyetlerini şu şekilde yorumlar: "İki denizin birleştiği yerde" hayatî noktaya ulaşılır. Bu yer, batıdaki ve doğudaki denizin birbirine çok yaklaştığı Şüveyş körfezi olarak tefsir edilmiştir. Burası "orta yer" diye ifade edilen semboldür.[59] Ashâb-ı Kehf kıssasında sözü edilen mağaranın "orta yer"ini burada hatırlayalım.

Müfessirler, iki denizin birleştiği yer konusunda, dünyanın çeşitli coğrafyalarından uygun bölgeler tahmin etmeye çalışmışlardır. Hz. Mûsâ'nın yaşadığı yerler dikkate alınarak, iki denizin birleştiği yer hakkında, "Kızıl Deniz ile Akdeniz arasında bir yer" şeklindeki tahmin doğruya daha yakın bulunmuştur. Jung da, "Süveyş

[59] Jung, *Dört Arketip*, s. 69-70; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 15.

Körfezi" şeklindeki bir değerlendirmeyi seçerek gerçekçi bir yaklaşım sergilemiştir.

"İnsan" ve onun "gölge"si başlangıçta orta yer'in önemini kavrayamamışlardır. Hz. Mûsâ ve hizmetçisi, mütevazi besin kaynağını temsil eden balıklarını "orta yer"de[60] unutmuşlardır. Balık, Yaratan'ın karanlık dünyasından gelen gölgenin, bedensel insanın babası Nun'a işaret eder. Balık yeniden canlanmış ve yurduna, denize geri dönmek[61] için sepetten dışarı sıçramıştır.[62]

---

[60] Rivâyetlerde, balığın unutulduğu yerdeki kayanın, Kudüs'teki malum bir kaya olduğu söylenmiştir. (Yazır, *a.g.e.*, V/3259)

[61] Doğu mistisizminde ruh çoğunlukla ilâhî denizdeki bir su damlası olarak görülür. Mevlânâ'nın kullandığı sembolizmde ise, ruh ilâhî denizde yüzen bir balıktır. Bazı kültürlerde ölülerin dünyası, yılan, timsah gibi hayvanlarla ya da karanlıkların ideogramı ile temsil edilir. (*Alternatif Düşünceler Sözlüğü,* Çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 257; Constantin Tacou, *Din ve*

Derin denizlerin balıkları, karanlıklar ülkesinin hayvanlarıdır. Derinlikler, bilinçdışının en uç katmanları olup, düşte, bireysel bütünlüğün, başka bir deyişle iyileşmenin anahtarını içerir. Derinlere iniş şifaya götürür. Yerin altındaki, mağara içindeki su simgesi bilinçdışını anlatır. Su yeraltı ülkesine inişi simgeler. Deniz altında kalmış görünmeyen dağlar bilinçaltına benzetilir. Evrensel efsanelerde su yeniden doğuşun simgesi olarak kabul edilir. Örneğin yaşlı adam suya dalar, sonra da yeni bir bedene sahip olarak sudan çıkar. Suya batırılma hiçliğe bir dönüş olarak anlamlandırılırken, su yüzüne çıkma da, insanın yeniden doğduğunu dile getirir.[63]

Fenomenoloji, Çev. Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul, İstanbul, 2000, s. 153)

[62] Jung, *Dört Arketip,* s. 69-70; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.,* s. 15.

[63] Carl Gustav Jung, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri (Konferanslar),* Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul,

Bu olay ve sembollerin (Hz. Musa'nın arayış yolculuğunda yaşadıklarının) anlamı şudur: İnsan içgüdüsel ruhunu kaybetmiştir. Bu olgu, nevroz psikopatolojisinde çok iyi bilinen ve sürekli bilincin tek yönlülüğüyle ilgili olan çözülme semptomudur. Nevrotik süreçler, normal olayların abartılmasından başka bir şey olmadığı için, benzer durumların normallik bünyesinde ortaya çıkması da mümkündür. Burada günlük konuşma dilinde "ruh kaybı", bilim dilinde "abaissement du niveau mental" denen olgu söz konusudur. Hz. Mûsâ ve hizmetçisi çok geçmeden olan bitenlerin gerçek yüzünü anlamışlardır.[64]

1996, s. 155, 161-162, 238; Gustave Le Bon, *Tarih Felsefesi,* Çev. Hüsrev Akdeniz, Murat Temelli, Ataç Yayınları, İstanbul, 2004, s. 27; Pierre Daco, *Çağdaş Psikolojinin Olağanüstü Başarıları,* Çev. O. A. Gürün, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 211.

[64] Jung, *Dört Arketip,* s. 69-70; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.,* s. 15.

Hz. Mûsâ'nın yorgunluk, bitkinlik ve açlık hissetmesi, öncelikle fizyolojiyle açıklanan bir eksikliktir. Yorgunluk enerji/libido kaybının en önemli belirtisidir. Bu süreç, "hayatî önem taşıyan bir anın farkına varılmasını" anlatır. Hz. Mûsâ hiç beklemediği bir anda yaşam kaynağını bulduğunu ve yeniden kaybettiğini fark eder. Bu durum üzerinde dikkatle durulması gereken bir sezgidir. Hz. Mûsâ ve hizmetçisinin yemeyi düşündükleri balık bilinçdışının bir içeriği olup ilkkökenle bağ kurulmasını sağlar. Balık yeniden doğmuş, yeni bir yaşama kavuşmuştur. Yorumlara göre, balık ab-ı hayatla temas ettiği için bütün bunlar olmuştur. Balık denize atladığında yeniden bilinçdışının içeriği olmuştur. Onun döllerinin özelliği tek gözlü ve yarım kafalı olmasıdır.[65]

[65] Jung, *Dört Arketip*, s. 70.

Balık denizdeyse, deniz bilinçaltını, balık bilinçaltı itkilerini simgeleyebilir. Balık psikolojik olarak gerçek benliğin simgesi olarak işlev görebilir. Jung'a göre, libidoyu ya da açgözlülüğü temsil edebilir. Balık soğukkanlı ve ilkel bir yaratık olduğu için, bilinçaltının derin bir yüzeyini simgeleyebilir. Balıklar su sembolleridir, okyanusun derinliklerinde barınan bu canlılar derinliğin kutsal gücüyle sarmalanmışlardır.[66]

Simyacılar denizdeki kılçıksız ve derisiz garip bir balıktan söz ederler. Bu balık "canlı taş"ın (filius philosophorum)un yani felsefe taşı'nın özünü temsil eden "yuvarlak unsur"dur. Ab-ı hayat'ın simyadaki karşılığı olan aqua permanes yani hiç bitmeyen su'dur. "Can veren" diye şöhret bulan bu suyun bir özelliği de, katı olan

---

[66] Eric Ackroyd, *Rüya Sözlüğü: Rüya Psikolojisine Giriş,* Çev. Şen Süer Kaya, Say Yayınları, İstanbul, 1995, s. 110; Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş,* Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, 212.

her şeyi eritmesi, sıvı olan her şeyi de pıhtılaştırmasıdır. Kur'an tefsirlerinde, balığın kaybolduğu yerdeki denizin sert toprağa dönüştüğü ve toprakta balığın izlerinin hâlâ görülebildiğinden söz edilir.[67]

Özetlenecek olursa; balık, içgüdüsel bilinçdışının bir içeriğinin sembolü ve "ruhun yitimi" durumunda –aç kalmak, yıpranmak gibi durumlarda- bulunan yenilenmenin kaynağıdır. Burada işlenen tipik motif, simyada iyi bilinen, Kur'an yorumlarında ayrıntılı olarak ele alınan yaşamın kaynağını bulmak ve onu yerine getirmenin işareti yani "yaşamsal önemi olan bir anın farkına varamama"dır.[68]

Yiyecek olarak balık, aç kalan, bitkin düşen insanın yeniden kendine gelmesini bir anlamda yenilenmesini sağlar. İnsanı yeniden canlandırır, dinçleştirir. Sembolik anlamda ise balık, insanın yeniden

---

[67] Jung, *Dört Arketip,* s. 70.

[68] Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.,* s. 15.

dirilmesini ve yaşamın kaynağına ulaşma çabasını temsil eder.

Jung, Hz. Mûsâ'nın Hızır'la karşılaşmasını ve bunu takip eden süreci anlatan âyetleri şu şekilde yorumlar:

Balığın kaybolduğu yerde oluşan adada, orta yerde Hızır oturur. Mistik bir yoruma göre Hızır, "aşağı ve yukarı denizin ortasında, nurdan bir tahtta" yani yine orta yerde oturur. Hızır'ın görünmesi ile balığın kaybolması arasında gizli bir ilişki vardır, adeta balık Hızır'ın bizzat kendisidir. Yorumlarda yaşam kaynağının karanlıkta olduğunun ifade edilmesi, bu tahmini destekler mahiyettedir. Çünkü denizin derinlikleri karanlıktır. Karanlığın simyadaki karşılığı, dişinin erili içine almasıyla gerçekleşen coniunctio'dan sonra oluşan nigredo'dur. Nigredo'dan, ölümsüz Kendilik'in simgesi olan "Taş" doğar. Taş'ın ilk görünümü "balık gözleri"ne benzetilir.

Hızır da Kendilik'i (Özben'i)[69] temsil ediyor olabilir.

[69] Kendilik, iki psişik sistemin yani bilinçlilik ve bilinçsizliğin her ikisine de uygun düşen bir orta nokta aracılığıyla birleşmesine yol açan arketipsel imgedir. Kendilik, bilinçli egonun çok üstünde olan bir keyfiyettir. Sadece bilinci değil, bilinçdışı psişeyi de içine alır. Bu yüzden aynı zamanda "olduğumuz kişilik" diye tarif edilebilir. Bireysel tamlığı ifade eden Kendilik, ruhsal varlığın kaynağı ve son temeli olan merkezdir. Kendilik'imiz yani "orta nokta"mız, iki dünya ve onların güçleri arasındaki, sadece hayal meyal bildiğimiz, ama çok güçlü bir şekilde hissettiğimiz gerilimin merkezidir. Bize hem çok yabancı hem de çok yakındır. Bütünüyle ta kendimizdir ama bilinmezdir. Gizemli bir yapının gerçek merkezidir. Kendilik, belirgin biyolojik amaçlarının yanında, ruhun manevi yaşamında ve dinin ruhsal başarılarında kendini gerçekleştirme eğilimindedir. Bu yüzden Kendilik, çok gizli bir sır, gizemli bir kaynak ya da tanrısal bir yansıma olarak görülebilir. Kendilik, sadece toplumsal çevreye değil, Tanrı'ya, evrene ve ruhun yaşamına kişisel bir intibak vasıtasıdır. (Jolande Jakobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, Çev. Mehmet Arap, İlhan Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 170, 173, 175; Anthony Stevens, *Jung*, Çev. Ayda Çayır, Kaknûs Yayınları, İstanbul, 1999,

Çünkü nitelikleri böyle bir düşünceyi çağrıştırıyor. Şöyle ki, Hızır'ın bir mağarada yani karanlık bir yerde doğduğu söyleniyor; o da tıpkı İlyas gibi sürekli kendini yenileyen bir "Uzun ömürlü"dür. Tıpkı Osiris gibi zamanın sonunda Deccal tarafından parçalanıyor. Fakat kendini yeniden diriltebiliyor.[70]

Müfessirler, Hz. Mûsâ'nın Yuşa ile birlikte yaptığı yolculukta yaşanan olayları tasvir eden âyetleri, biraz daha ayrıntılı tasvir etme yoluna gitmişlerdir. Yolculuğu tasvir eden âyetlerde anlatılan olay ve varlıkların sembolik anlamları üzerinde yeterince durmamışlardır. Bununla birlikte, Mûsâ ile Yuşa'nın yiyecek olarak yanlarına aldıkları balığın canlanmasının, ölülerin dirilmesine örnek teşkil ettiğinin söylenmesi önemli bir ipucudur. Yine M.

s. 36; Ender Gürol, *Analitik Psikoloji ve C. G. Jung,* Cem Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 71)

[70] Jung, *Dört Arketip,* s. 70-71; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.,* s. 15.

Esed'in "balık" imajını, ebedi hayat simgesi olarak görmesi, kıssayı anlamaya yönelik ciddi bir çabadır.

Kur'an'da anlatılan Hızır kıssasının olay ve varlıklarına sembolik anlam yükleme konusunda Jung'un geniş ve zengin bir bakış açısı ortaya koyduğunu görmekteyiz. Müfessirler, kıssadaki tasvirlere, daha ayrıntılı tasvirlerle yorum getirme çabası içerisindeyken, Jung, söz konusu tasvirlerin ifade etmiş olabileceği anlamları bulmaya çalışmıştır.

Kur'an'da anlatıldığı şekliyle, canlanan balık denizin herhangi bir yerine düşüp orada kalmamış, denizde bir yol tutup, bir yarığa, deliğe girmiştir. Bu ayrıntıya dair müfessirler tarafından getirilen yaklaşıma rastlamadık. Jung ise, balık ile temsil edilen varlığın kökeninin derin sularda, karanlıkta, gölgeler âleminde olduğunu belirtmiştir. Yeniden canlanan balığın denizde yol tutarak asıl yurduna döndüğünü açıklamıştır. Denizde yüzen balığın Doğu mistisizminde ruh olarak sembolize

edilmesinden hareketle, Jung'un "balık"la ruhu, "denizin derinlikleri" ile de ruhlar âlemini kastetmiş olabileceğini düşünüyoruz.

Jung, balığın, Yaratıcı'nın karanlık dünyasından geldiğini söyler. Burada o, ruhun gayb âleminden geldiğini ifade ediyor olmaktadır. Ona göre, balığın denizde canlanması yeni bir doğuşu ifade eder. Balık yani bir anlamda ruh, başka bir âlemde yaşamaya başlar. Dünya hayatındayken insan için bilinçdışı kabul edilen âlem, balık denizde canlandıktan sonra yani ruh gayb âlemine gittikten sonra yeniden bilinçdışının içeriği olur.

Müfessirler, yolculuktan yorulan ve acıkan Hz. Mûsâ'nın azıkları olan balığı yeme ihtiyacı duyduğunu açıklarlar. Daha doğrusu âyetteki ifadeyi yalın bir şekilde tekrar ederler. Jung ise, yiyecek halindeki balık ile denizde canlanıp giden balık arasında belli farklar olduğuna işaret eder. Jung'a göre, yorgunluk ve açlık gibi durumlarda yiyecek olarak düşünülen balık insanın içgüdüsel yanını,

daha geniş anlamıyla maddi dünyadaki varlığını ve gereksinmelerini ifade eder. Denizde canlanan, gayb âlemine giden balık ile yenilmek üzere hazırlanan balık aynıdır. Balık denize düşerek ilk kökenle bağ kurmayı sağlamaktadır. Bir anlamda gayb âlemine dönen ruh, yaşamın kaynağına inmektedir. Yiyecek halindeki balıkla, canlanan balığın aynı olması, insanın dünya hayatındayken de, yaşamın kaynağıyla bir şekilde ilişkili olduğunu göstermektedir. Dünya hayatındayken; gayb âlemi, yaşamın kaynağı insan bilincinin ötesinde kalmaktadır. Fakat böyle olmasına rağmen her zaman varlığını sürdürmektedir.

Jung, Hızır'ın görülmesiyle balığın kaybolması arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmüştür. Denizde kaybolan balıkla Hızır'ın aynı âlemin (gayb âleminin) varlıkları olduklarına işaret etmiştir. Hızır'ın "ölümsüz Kendilik"i temsil ediyor olabileceğini düşünmüştür. Hz. Mûsâ ile Hızır arasındaki hoca öğrenci ilişkisinin

anlatıldığı âyetleri (18/71-77) değerlendirdiğimizde, Hızır'ın gayb âlemini temsil eden, oranın bilgi ve iradesini yansıtan bir varlık gibi davrandığını görürüz. Jung, Hızır'ı insandan bağımsız herhangi bir metafizik varlık olarak değerlendirmemiştir. Onu Kendilik'in bir simgesi olarak kabul etmiştir. Buna göre, her Kendilik'in bir "Hızır" tarafının bulunduğunu söyleyebiliriz.

II. Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya Rehberliği

Yeniden canlanan balık olarak tasvir edilen Hızır -tıpkı ilk insan Âdem gibi-, bir danışman, kutsal ruh ve kardeştir. Hz. Mûsâ onu her koşulda yüksek bilinç olarak kabul etmiş ve onun tarafından eğitilmeyi istemiştir.[71]

Hz. Mûsâ ile Hızır'ın buluşma simgeciliği, iki denizin buluşma simgeciliğinin karşılığıdır. Fizik dünyanın denizi, Hz. Mûsâ gibi dışardan bilmeyi temsil

[71] Jung, *Dört Arketip*, s. 71.

ederken, Hayat suları Hızır tarafından kişileştirilmiştir.[72] Nitekim iki denizin birleşmesi durumunu sembolik/işârî manada yorumlayanlar, Hızır ile Hz. Mûsâ'nın temsil ettiği bilgi türlerinin karşı karşıya gelmesi olarak değerlendirmişlerdir. Hızır'ı gayb bilgisini temsil eden bilgi denizi, Hz. Mûsâ'yı da görülen âlemin bilgisini temsil eden deniz olarak düşünmüşlerdir. İki deniz birleştiğinde yani Hz. Musa ile Hızır bir araya geldiğinde, Musa, Hızır'ın sahip olduğu gayb bilgisinin içyüzüne vâkıf olmak istemiştir. Fakat Hz. Musa, gayb bilgisini müşahede âleminin ölçü ve anlayışına göre değerlendirmeye kalkıştığı için Hızır'ın tutum ve davranışlarını algılamada zorlanmış, sabırsızlık göstermiştir.

---

72 Martın Lıngs, *Simge ve Kökenörnek*, Çev. Süleyman Sahra, Hece Yayınları, Ankara, 2003, s. 85.

Yüce Allah, buluşma noktasında Hz. Musa'nın bilgin kul ile karşılaşmasını ve aralarında geçen konuşmalarının içeriğini anlatmıştır: *"Orada kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiştik ve ona katımızdan bir ilim öğretmiştik. Mûsâ ona: "Sana öğretilenden, bana bir bilgi öğretmen için sana tâbi olabilir miyim?" dedi. O da: "Sen benimle beraber bulunmaya sabredemezsin, sana bildirilmeyen bir şeye nasıl dayanabilirsin!" dedi. Mûsâ: "İnşallah, dedi, beni sabredici bulursun, senin emrine karşı gelmem." dedi. O kul: "O halde dedi, eğer bana tâbi olursan ben sana anlatıncaya kadar yaptığım hiçbir şey hakkında bana soru sorma."*[73]

Hz. Mûsâ ve arkadaşı, iki denizin birleştiği yere geri döndüklerinde orada birisiyle karşılaştılar. İslâm

[73] Kehf, 18/65-70.

âlimlerinin çoğunluğu bu kişinin Hızır olduğunu söylemişlerdir. Hızır'ın iki temel özelliği vardır. Birincisi ona Allah katından bir rahmet verilmesi, ikincisi ise yine Allah tarafından ilim öğretilmesidir. Hızır'a "rahmet verilerek", vahye, ilhama erişmesi, keramete sahip olması sağlanmıştır. Yine ona "özel bir ilim öğretilerek", gabya ait bazı bilgileri ve gerçekleri, ilâhî kaynaklı ledünnî ilimleri edinmesine imkan tanınmıştır.[74]

Peygamberlerin Allah tarafından vahiy yoluyla verilen bilgisi ledünnîdir. Kıssada, Hz. Mûsâ'ya verilen ilim ile Hızır'a verilen ilmin birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Her ikisi de ledünnî olmakla birlikte

---

[74] el-Kurtubî, *a.g.e.*, XI/12-13; el-Beyzâvî, *a.g.e.*, II/17; el-Mahallî, es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 276; el-Bursevî, *a.g.e.*, V/267-270; el-Kâsimî, *a.g.e.*, V/41; ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, XV/288; Yazır, *a.g.e.*, V/3260; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1977; Ateş, *a.g.e.*, V/314.

Hızır'ınki daha özeldir. Kıssada verilen ipuçlarına göre, Hızır'ın ilminin gayba, işlerin bâtınına ait ve insanlara kapalı bir ilim olduğu anlaşılmaktadır.[75]

Hz. Mûsâ Hızır'a rica ederek, ondan gabya ait bilgiler öğrenmek istemiştir. Kendisine, bir kısım ilâhî hakikatleri öğretip öğretemeyeceğini sormuştur.[76]

Hızır Hz. Mûsâ'nın isteğine şu şekilde tepki göstermiştir: Benimle birlikte göreceğin olayların sırlarını, ilâhî gerekçelerini, yararlarını hemen kavrayamayacağın için itiraz edebilirsin. Doğrusu, zahirde kötü/yanlış gibi görünen bir davranışın, ilâhî hikmet ve maslahatını bilemeyeceğin için, böyle bir davranışa sessiz kalman mümkün değildir. Maddî dünyanın koşul ve kuralları gereği, olayların zahirine bakıp, bunlara karşı çıkma ihtiyacı duyabilirsin. Sağlam karakterli ve dünyadaki ilâhî

---

[75] Yazır, *a.g.e.*, V/3262.

[76] el-Kâsimî, *a.g.e.*, V/41; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1977.

kurallara bağlı bir kişi böyle bir durumla karşılaştığında derhal ona karşı çıkmaya kalkar.[77]

Hz. Mûsâ, Hızır'ın ilâhî bilgiye sahip olduğunu, ona aykırı ve bir davranış ve irade sergilemeyeceğini düşünmüştür. Bu yüzden onun tercih ve davranışlarına karşı çıkmayacağına dair söz vermiştir. Bunun üzerine Hızır, söyledikleri ve yaptıkları konusunda kendisine soru sormamasını, açıklama istememesini, olayların zahirine bakmamasını tembih etmiştir.[78]

Hz. Musa'nın bilge kul ile birlikteyken yaşadıkları ve bu esnada bilge kulun davranışlarına Hz Musa'nın göstermiş olduğu tepki Kur'an'da ayrıntılı denilecek tarzda aktarılır: *"Bunun üzerine yürüdüler. Nihayet*

---

[77] el-Kurtubî, *a.g.e.*, XI/13; el-Beyzâvî, *a.g.e.*, II/18; el-Bursevî, *a.g.e.*, V/275; el-Kâsimî, *a.g.e.*, V/41; Hicâzî, *a.g.e.*, II/428; Yazır, *a.g.e.*, V/3263; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1977.

[78] Bilmen, *a.g.e.*, IV/1977-1978.

gemiye bindikleri zaman gemiyi deliverdi. Mûsâ, "Halkını boğmak için mi gemiyi deldin? Hakikaten sen müthiş bir iş yaptın!" dedi. O kul: "Sen benimle beraber bulunmaya dayanamazsın demedim mi? dedi. Mûsâ: "Unuttuğum şeyden ötürü beni kınama ve bana bu işimden dolayı bir güçlük çıkarma." dedi. Yine yürüdüler. Nihayet bir oğlan çocuğuna rastladılar. O kul, hemen onu öldürdü. Mûsâ: "Bir can karşılığı olmadan temiz bir canı öldürdün ha? Doğrusu sen, çirkin bir iş yaptın!" dedi. O kul: "Ben sana, sen benimle beraber bulunmaya dayanamazsın dememiş miydim?" dedi. Mûsâ dedi ki: "Eğer bundan sonra bir daha sana bir şey sorarsam, artık bana arkadaş olma. O zaman benim tarafımdan sana bir özür ulaşmıştır, (artık benden ayrılmakta mâzur sayılırsın)." Yine yürüdüler. Nihayet bir kent halkına varıp onlardan yemek istediler, kent halkı onları misafir etmekten kaçındı.

Derken orada yıkılmak üzere olan bir duvar buldular; hemen onu doğrulttu. Mûsâ: "İsteseydin buna karşılık bir ücret alırdın." dedi."[79]

"İşte, dedi, bu benimle senin aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim. O gemi, denizde çalışan yoksullarındı. Onu kusurlu yapmak istedim, çünkü onların ilerisinde her sağlam gemiyi zorla alan bir kral vardı. Çocuğa gelince: Onun anası babası mü'min insanlardı. Bunun, onlara azgınlık ve küfür sarmasından korktuk. İstedik ki, Rableri onun yerine onlara daha temiz, daha merhametli birini versin. Duvar ise şehirde iki yetim çocuğun idi. Altında onlara ait hazine vardı. Babaları da iyi kimse idi. Rabb'in istedi ki onlar güçlü çağlarına ersinler ve Rabb'inden bir rahmet olarak hazineyi çıkarsınlar. Bunları, ben

[79] Kehf, 18/71-77.

kendiliğimden yapmadım. İşte senin sabredemediğin şeylerin içyüzü."[80]

Kıssada anlatılmak istenen temel düşünce, Allah'ın bilgisiyle beşerin bilgisi arasında karşılaştırılması mümkün olmayan mahiyet farkının ortaya konmasıdır. Kıssada Hz. Mûsâ'nın arkadaşlık etme istediği kişi Allah'ın sınırsız bilgisinin temsilcisi durumundadır. Mûsâ'nın arkadaşı, ilâhî senaryonun oynanmasında rol almış bir aktördür. Senaryoda kendisine biçilen rolü oynamış ve bunun ötesinde bir sorumluluk yüklenmemiştir. Burada Hz. Mûsâ gaybı bilmeye tahammül edemeyen insanı, özel ve bireysel formu, Hızır ise evrensel gerçeği, Allah'ın bilgisini, gaybın içyüzünü temsil eder. Kıssada, ilâhî bilgiye sahip olan kişi –Hızır-, Allah'ın bilgilendirmesiyle üç tikel olayın geleceğini

[80] Kehf, 18/82.

önceden bilmektedir. Yaptıklarını kendi iradesiyle yapmadığını (18/82) söylemektedir.[81]

Allah'ın evrendeki bazı fiillerini, insanın, sınırlı varlık koşulları çerçevesinde makul bulması imkansızdır. Bu fiillerin, insanın bilemeyeceği gerçekçi sebepleri vardır. İşte bu yüzden Allah'ın yaptıkları, insanî ölçülere göre doğru ve yeterli bir şekilde değerlendirilemez. Sınırlı bilgiye dayalı insan yargıları, bilgisine sınır çizilemeyen Allah'ın davranışlarının içyüzünü tam olarak anlayamaz. Aklî alanın kapsadığı bilgi, gaybî alanın bilgilerine oranla oldukça sınırladır. Akıl ve duyular yoluyla elde edilen

[81] Hâlis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi,* Şûle Yayınları, İstanbul, 1996, s. 244-247; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 101.

bilgiler eksik, sınırlı ve insana göre izafî olarak doğrudur.[82]

Hz. Mûsâ, yolculuk sırasında yaşadığı tecrübelerle şu gerçeği öğrenmiştir: Alışılmış bir şekilde insanın çevresini kuşatan varlık ve olayların görünen yanının ötesinde, gerçeklerin apaçık yansımalarının mevcut olduğu bir bâtın vardır. Yüce Allah burada, insan için kapalı olan, evrendeki varlık ve oluşlarla ilgili gerçekleri içeren sembolik mağaraların bulunduğunu haber verir. Dışsalcı yolun yanıltıcılığına ve "Hayat suları"nın aşırı yakınlığına dair küçük bir görümlük sunar.[83]

---

[82] Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1983, s. 75; Albayrak, *a.g.e.*, s. 246-247.

[83] Mahmûd Şeltût, *Kur'an'a Doğru*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 175; Şarâvî, *a.g.e.*, s. 269; Lings, *a.g.e.*, s. 86.

Hızır-Mûsâ kıssasından anlaşıldığına göre, varlık âlemindeki gerçekler yalnızca duyularla algılananlardan ibaret değildir. Beşerî bilgi sadece varlık âleminin bir boyutunu kavramaya imkan sağlar. İnsan, zâhirî kavrayışıyla gaybî alanda mahfuz tutulan ilâhî bilginin içyüzüne vakıf olamaz. Varlığın insanlar tarafından bilinmeyen hakikatleri ancak Allah tarafından bilinebilir.[84]

Hz. Mûsâ ve hizmetçisi, Hızır'ı öğretmen olarak kabul ederler ve onunla şaşırtıcı, hatta genel geçer ahlâk ölçülerine aykırı deneyimler yaşarlar. Jung Hızır'ın Hz Mûsâ ve hizmetçisine yapmış olduğu rehberlik sürecini şu şekilde yorumlar: Kıssada, yazgının iniş çıkışlarında Kendilik'in üstün rehberliğini Ben-bilincinin nasıl algıladığını anlatan kavranması güç olaylar anlatılır. Bu anlatılanlar, dönüşüm yeteneği olan bir sâlik/öğrenci için rahatlatıcı bir hikâye; itaatkâr, mü'min kul için ise Allah'ın kâdir-i mutlaklığına karşı dil uzatılamayacağını

[84] Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili,* Kitâbiyât, Ankara, 2006, s. 169.

gösteren bir uyarıcıdır. Kıssada anlatılan olaylardan anlaşıldığına göre Hızır, yalnızca yüksek bilgeliği değil, bu bilgelikle uyum içinde olan ve insan aklının ermeyeceği davranışları da temsil eder.[85]

Jung'un imgelemini ele veren bu kıssa, mü'minlere şu gerçeği işaret eder: İnsan aklına ters gibi görünüşlerini önemsemeksizin Allah'ın iradesinin bilgece olduğunu onaylamak gerekir. Bir mü'min Allah'ın iradesini sorgulamamalıdır.[86]

Jung, Hızır'ın Hz. Musa'ya rehberliği sırasında yaşananları, Kur'ânî gerçekliğe uygun olarak izah etmiştir. Jung'un görüşleriyle Kur'an yorumcularının bakış açıları yan yana getirildiğinde bu durum açıkça görülmektedir. Hatta Jung, bir adım daha ileri giderek, Hz. Masa'nın Hızır'la birlikteyken yaşadığı tecrübenin dönüşüm

[85] Jung, *Dört Arketip*, s. 71; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 15-16.

[86] Shaalan, *a.g.e.*, s. 159.

yeteneği olan bir öğrenci ve itaatkâr bir mü'min için ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, itaatkâr bir kul, Allah'ın irade ve fiillerine kayıtsız şartsız razı olmayı öğrenir. Dönüşüm yeteneğine sahip olan yani bu dünya hayatından sonra yeni bir dünyaya doğarak yaşayacağına inanan bir öğrenci için Hızır ile Musa arkadaşlığı teselli edici bir özelliğe sahiptir.

III. Tasavvuf Disiplininde Hızır Motifi

Jung, Sûfî literatüründe ve halk dilinde[87] anlatılan Hızır kıssalarını, düşünce ve kanaatlerini desteklemek için kullanır. Ona göre, Kendilik'in kişilik özelliği Kur'an kökenli olmayan Hızır kıssalarında dikkat çekici belirginliğe sahiptir. Hızır halk inancına göre, insanın

---

87 Halk inançlarında Hızır, başı sıkışanların yardımına koşar. Birden bire ortaya çıkıp yine birden bire kaybolmasıyla ünlüdür. (Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 158)

dostu, danışmanı, teselli eden ve müjde getiren öğretmeni olarak günümüzde de yaşamayı sürdürmektedir.[88]

Jung, sûfî inancına göre yetişmiş bir Somalili'nin tecrübelerini aktararak Hızır'a halk inancında verilen anlam ve değeri açıklamaya çalışır: Söz konusu Somalili için Hızır, "canlı" bir kişidir. Hızır'a sokakta bir insan görünümünde rastlamak mümkündür. Hızır geceleri saf beyaz ışık olarak görülebilir. Somalili, Jung'a, Hızır'ın kendisine teselli verdiğini ve yardım ettiğini söylemiştir. Yine Somalili, Hızır'ın dinî konumunu melek, -Tanrı'nın ilk meleği, bir tür müjde meleği, gerçek bir melek-, bir mesajcı olarak tarif etmiştir.[89]

---

[88] Jung, *Dört Arketip*, s. 73.

[89] Jung, *Dört Arketip*, s. 73-74.

Hızır, Hz. Mûsâ zamanında yaşamış veli mi yoksa peygamber mi olduğu tartışılan mübarek bir kişidir. Âb-ı hayat denilen ebedîlik suyunu bulup içtiği için, kıyamet gününe kadar bir tür dirilikle yaşadığına inanılır.[90] Hızır, Yüce Allah'ın hayat sıfatıyla tecelli etmesidir. Bu tecellide

---

[90] Hızır'ın Halen hayatta olup olmadığı tartışılmış, bazıları onun hayatta olmadığını savunmuş, bazıları da sağ ve dünyada bulunduğuna inanmışlardır. Hızırın öldüğüne inananlar, insanlara yardım edenin Hızır gibi birinin olduğu kanaatini taşımayı sürdürmüşlerdir. Hızır'ın bilinen manada maddi bir yaşamla değil, misal âleminde yaşadığı düşünülmüştür. (Abdu'l-Vehhâb en-Neccâr, *Kasasu'l-Enbiyâ,* Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1988, s. 335; Hasan Akay, *İslamî Terimler Sözlüğü,* İşaret Yayınları, 1995, s. 187) Çünkü Yüce Allah, Kur'an'da açıkça hiç kimseye ölümsüzlük vermediğini, herkesin ölümlü olduğunu açık seçik şekilde ifade etmiştir: *"Senden önce hiçbir insana ebedî yaşama vermedik, Şimdi sen ölürsen sanki onlar ebedî mi kalacaklar? Her nefis ölümü tadacaktır. Biz sizi sınamak için şerre de hayra da müptelâ kılıyoruz. Ve sonunda bize döndürüleceksiniz."* (Enbiyâ, 21/34-35)

bâkî hayat meydana gelir. Hızır halk arasında; her zaman ve mekanda, beklenmedik anlarda ortaya çıktığına, insanlara yardım ettiğine, bolluk ve bereket getirdiğine inanılan mitolojik kişidir.[91]

İbrahim b. Edhem Hızır'ın müridi olmuştur. Menkıbeye göre, Hakîm Tirmizî, Hızır'ın sohbetlerinde bulunmuştur. İbrahim b. Ahmed Havas, Hızır'ın bir keresinde kendisine arkadaşlık teklif ettiğini, fakat bunu kabul etmediğini açıklamıştır. Havas, bir yolculuk sırasında kendi kaybedecek derecede susuz kaldığını ve o anda üzerine birisi tarafından su serpildiğini, iyi görünümlü bir insan tarafından kendisine su verildiğini fark etmiştir. Olay sırasında Hicaz'da bulunan Havvas kendisine su veren kişiye Medine'yi görmek istediğini

[91] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 358; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatler,* Marifet Yayınları, İstanbul, 1984, s. 108; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü,* Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 171.

söylemiştir. O kişi Havvas'tan, bulundukları yerde şöyle demesini istemiştir: "Ey Allah'ın Resûlü kardeşin Hızır'ın sana selâmı var!"[92]

Menkıbeye göre, Hızır bir gün Ahmed Yesevî ile sohbet etmeye gelmiş ve hocanın o gün biriz sıkıntılı olduğunu görmüş. Hızır sıkıntının sebebini sorduğunda Yesevî, mürit ve dostlarının gönüllerini kesâfet kapladığını, bu durumu gidermenin imkansızlığını düşünerek üzüldüğünü söylemiştir. Bunun üzerine Hızır Allah'ı anmaya başlamış ve Yesevî'nin sıkıntısını gidermiştir.[93]

---

[92] Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,* Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 200-201, 244, 257; Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi,* Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 459.

[93] Eraydın, *a.g.e.,* s. 187.

İbnü'l-Arabî, Hızır'la arkadaşlık yaptığını, onunla birlikteyken olağanüstü şeyler tecrübe ettiğini anlatmıştır.[94]

Tasavvuf geleneğinde ve halk inançlarında belirtildiği gibi, Hızır'ın sürekli bir dirilikle tıpkı bir insan gibi yaşıyor olmasını destekleyen bir Kur'an verisi yoktur. Kur'an'da bunun aksini ıspatlayan veriler vardır. Tasavvuf geleneğinde Hızır'a nispet edilen menkıbeleri, gayb âleminden gelen rehberlik, yardım ve desteğin sembolik anlatım ve izah biçimi olarak değerlendirmemiz doğru olur. Jung, Hızır sembolü olarak açıklanan gayb rehberliğinin ve yardımının gerçekliğini kanıtlamak için sufî geleneğindeki anlayış ve tecrübeleri/menkıbeleri delil olarak göstermiştir. Bununla birlikte Jung, Hızır'ı somut

[94] Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 232.

bir insan olarak değil, tanrının bir meleği, mesajcı ve müjdeci görevini üstlenen metafizik bir varlık şeklinde değerlendirmiştir.

IV. Jung'un Hızır Kıssasından Çıkardığı Sonuçlar

Jung, Hızır kıssasını okuyan ya da dinleyen kimse üzerinde kıssanın bıraktığı etkiyi şu şekilde yorumlar: Kıssayı okuyan ya da dinleyen kimse, arayış içindeki Hz. Mûsâ'da ve unutkan Yeşua'da kendini bulur. Kıssa ona, yeniden doğuşun sağladığı ölümsüzlüğün nasıl gerçekleştiğini anlatır.[95]

Balık, rüya gören kimsenin ruhunu temsil eder. Ayrıca yenilenme kabiliyetini ve beslenmeyi simgeler.[96] Kıssada, dönüşüme uğrayan Hz. Mûsâ ya da Yeşua değil,

---

[95] Jung, *Dört Arketip*, s. 72.

[96] Nerys Dee, *Rüyaları Anlamak*, Çev. Nilüfer Kavalalı, İlhan Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 85.

unutulmuş olan balıktır. Balığın kaybolduğu yer Hızır'ın doğduğu yerdir. Bunun anlamı şudur: Ölümsüz varlık, göze çarpmayan, unutulan, hatta tümüyle olasılık dışı bir şeyden doğar. Dönüşüm maddesinin ya da tanrısının besleyici özelliği vardır. Bunu birçok kült efsanesinde görmek mümkündür. Örneğin, İsa ekmektir, Mondamin mısırdır, Dionysos şaraptır. Bu simgelerin ardında, bilinç açısından bakıldığında yalnızca birer benzetme anlamı taşıyan, fakat gerçek doğası göz ardı edilen psişik bir gerçek yatmaktır. Öteki dinlerdeki gibi, dönüşüme uğrayan, insanın içindeki yüksek kişilik, Kendilik yani nefs'tir.[97]

Balık simgesi, kendi enerjisini kendisi üretemeyen bilincin yaşam aktivitesini sürekli bir enerji akışıyla sağlayan bilinç dışı içeriklerin "besleyici" etkisini temsil eder. Dönüşüm kabiliyetine sahip olan şey, bilincin göze çarpmayan, neredeyse görünmez olan köküdür. Bilinç

[97] Jung, *Dört Arketip*, s. 72; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 16.

bütün gücünü buradan alır. Bilinçdışı yabancı, Ben-olmayan gibi hissedildiği için, bilinçdışının yabancı bir figürle tasvir edilmesi oldukça yerindedir. Bir yandan hiçbir önemi yoktur, bir yandan da, bilinçte eksik olan o "yuvarlak" bütünlüğü potansiyel olarak içermesi dolayısıyla en önemli unsurdur. Bu "yuvarlak" bilinçdışının mağarasında gizlenen o büyük hazinedir ve bilinç ile bilinçdışının yüce birliğini temsil eden o kişisel varlıkta vücut bulmuştur. Bunu anlatmak için seçilen "Kendilik" kavramının manası, Ben'le örtüşmeyen ama Ben'i büyük bir dairenin küçük daireyi kapsadığı gibi içine alan ruhsal bir bütünlük ve merkezdir.[98]

Dönüşün sırasındaki ölümsüzlük sezgisi bilinçdışının kendine özgü yapısıyla ilgilidir. Bilinçdışının, zaman ve mekân ötesi bir yanı vardır. "Telepatik" fenomenler bunu kanıtlamaktadır. Bu gerçekler, aşırı kuşkucular tarafından inkâr edilse bile,

---

[98] Jung, *Dört Arketip*, s. 72.

sanıldığından daha çok kimse tarafından kabul edilmektedir. İnsandaki ölümsüzlük sezgisinin kaynağı, insandaki, garip bir zaman ve mekâna yayılma duygusudur. Gizlemlerdeki tanrılaştırma, bu ruhsal fenomenin bir yansımasıdır. Hızır, yaşayan ve dönüşüme uğrayan Kendilik'in bir görünüşüdür.[99]

[99] Jung, *Dört Arketip*, s. 73; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 16.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZÜLKARNEYN KISSASI

Zülkarneyn kıssasını tefsir eden müfessirlerin önemli bir kısmı tasvir edilen olayları somut karakteriyle, tarihsel ve coğrafî nitelikleriyle yansıtmaya çalışmışlardır. Oysa bu kıssanın her birey ve toplumu ilgilendiren önemli mesajlarla yüklü olması göz ardı edilmemelidir.[100]

Kehf sûresinde üç kıssa –Ashâb-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn kıssaları- arka arkaya sıralanırlar. Jung, bu üç kıssayı yeniden doğuş, benlikte bilinçötesi gerçekliğin var oluşu konularında önemli bir tarihî veri olarak görmüştür. Hızır kıssasıyla Zülkarneyn kıssasını, karşılıklı birbirini tamamlayan iki sahne gibi değerlendirmiştir. Kıssanın yorumunda Kur'an âyetlerini merkez almıştır. Kıssadaki olay ve varlık tasvirlerini bireysel psikoloji açısından değerlendirmiştir. Bu yaklaşımıyla, âyetlerdeki tasvirleri

[100] İsmail Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003, s. 208, 211.

zahiri manada değil, sembolik anlamda izah etmiştir. Bu yaklaşımıyla işarî yorum tarzına benzer bir yol izlemiştir.

Araştırmamızda kıssayla ilgili Kur'an tasvirlerini müfessirlerin zahirî ve işârî yorumları doğrultusunda izah edeceğiz. Jung'un değerlendirmelerini müfessirlerin yorumlarıyla mukayese edeceğiz. Sırasıyla, Zülkarnen'in kimliği, güneşin battığı yere yolculuğu, güneşin doğduğu yere yolculuğu, bu yolculuklara ilişkin Jung'un değerlendirmeleri, seddin inşa edilmesi konularını ele alacağız. Zülkarneyn kıssasının Kehf sûresindeki diğer kıssalarla birlikte ele alınış üslubuna Jung'un bakış açısını ortaya koyacağız.

I. Zülkarneyn'in Kimliği

Zülkarneyn, Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı çevrede özellikle Ehl-i Kitab tarafından bilinen tarihî bir şahsiyettir. Yüce Allah, Zülkarneyn'in hayatından önemli

kesitleri Hz. Peygamber'e vahyetmiş ve bunu hem Ehl-i Kitab'a hem de mü'minlere okumasını istemiştir:

"Sana Zülkarneyn'den soruyorlar. De ki: "Size ondan bir hatıra okuyacağım." Biz onu yeryüzünde güçlü kıldık ve ona her şeyden bir sebep verdik."[101]

Bu bölümdeki âyetler, Hz. Muhammed'e Zülkarneyn yani iki boynuzlu kral hakkında sorulmuş sorunun cevabını içermektedir. Kıssanın bu soru üzerine nâzil olduğu ilk âyetten ve konuyla ilgili rivâyetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Yahudiler ya da onların kışkırtmasıyla Mekke müşrikleri denemek amacıyla Zülkarneyn'i sormuşlar, onun hayatı hakkında bilgi talep etmişler, vahiy yoluyla kıssayı anlatıp anlatamayacağını sınamak istemişlerdir. Böylece Kur'an'ın Hz. Muhammed tarafından uydurulup uydurulmadığını, onun gerçekten Allah'ın peygamberi olup olmadığını test etmeyi hedeflemişlerdir. Ya da soruyu yöneltenler, kıssayı Hz.

[101] Kehf, 18/83-84.

Peygamberden dinleyip işim aslını öğrenmeyi amaçlamışlardır.[102]

[102] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997, VII/493; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, III/538; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, III/106; Ebussuûd Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, V/239; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1997, IV/2288-2289; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* Çev. Mustafa Altınkalya ve Diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, III/520; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., V/3274; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri,* Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, IV/1987; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, V/321; Celâl Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri,* Anadolu Yayınları, İzmir, 2000, VII/3676; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 24.

Âyette geçen, "Size ondan bir hatıra okuyacağım" ifadesi, Hz. Mûsâ ile Hızır hakkında anlatılan mesel gibi, onu takip eden Zülkarneyn kıssasının da temel bazı manevî gerçeklerin ortaya konulmasına yönelik olduğunu göstermektedir.[103] Nizamüddin Hasen Nisaburî'nin sûfî yorumunda "Zülkarneyn" hem ruhlar âlemine hem de maddî âleme sahip kişi olarak nitelenmiştir.[104]

Kıssanın kahramanı olan şahsın, Zülkarneyn diye isimlendirilmesi, onun iki yönüyle öne çıkan, iki güç kaynağına sahip birisi olduğunu gösterir. Söz konusu iki yön onun hem maddî/zâhir hem de manevî/bâtın ilimleri bildiği anlamına gelebilir. Onun hem hükümdarlık kudreti

[103] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 602.

[104] Yazır, *a.g.e.*, V/3292.

ve itibarına hem de manevî/ruhânî bilgi ve güce sahip bulunduğuna işaret edebilir.[105]

II. Zülkarneyn'in Güneşin Battığı Yere Yolculuğu

Yüce Allah, Zülkarneyn'in batı yönünde, belli bir gayeye yönelik olarak yola çıktığını açıklar. Müfessirler, Zülkarneyn'in yolculuğunun zahirî anlamdaki yorumunun yanında, sembolik ve işârî yorumunu da yapmışlardır:

"O da bir yol tuttu. Nihayet güneşin battığı yere ulaşınca onu, kara balçıklı bir gözede batar buldu. Onun yanında bir kavim buldu. Dedik ki: "Ey Zülkarneyn, onlara ya azap edersin veya kendilerine güzel davranırsın." Dedi: "Kim haksızlık ederse, ona azap edeceğiz, sonra o, Rabb'ine döndürülecektir. O da ona

[105] Esed, *a.g.e.*, s. 602; Yazır, *a.g.e.*, V/3275; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, IV/505; Yakıt, *a.g.e.*, s. 211.

görülmemiş bir azap edecektir. Fakat inanıp iyi iş yapan kimseye de en güzel mükâfat vardır. Ona buyruğumuzdan kolay olanı söyleyeceğiz."[106]

Zülkarneyn bir gün batı tarafına doğru yolculuğa çıkmıştır. Batı yönünde karaların bittiği son noktaya, okyanus (Atlas Okyanusu) adı verilen denizin kıyısına ulaşmıştır. Orada, güneşi görülüş itibarıyla siyah balçıklı bir su gözesinde ya da bir sıcak su gözesinde batar halde bulmuştur. Gözenin suyunu, hem çamurlu hem de sıcak olarak nitelemek mümkündür. Güneşin buradaki batış şekli gözün bu olayı algılamasıyla ilgili bir durumdur. Deniz ufkunda batmakta olan güneş, Zülkarneyn'e kara balçıklı bir su kaynağına gömülür gibi görünmüştür. Özellikle bulutlu havalarda okyanus güneş batarken çamurlu suyu andırır. Yüce Allah burada, söz konuşu

[106] Kehf, 18/85-88.

koşullarda Zülkarneyn'in okyanusu algılama biçimini tasvir etmektedir.[107]

Bu tasvir, Zülkarneyn'in vicdanında, dünyadaki varlık ve imkanların sınırlılığını görme, bunların geçiciliğini anlama fırsatı sağlamış olabilir. Güneşin batışıyla, dünya hayatının faniliği ve sınırlılığı anlatılmış olabilir.[108]

Sûfî yorumda Zülkarneyn'in batı tarafına yolculuğu, aşağı âleme doğru gidişini temsil eder. İnsanî güneş'in batı yönünde çamurdan bir gözede batması, onun tabiat ve ecsad âlemine işaret eder. Yine Zülkarneyn'in

[107] er-Râzî, *a.g.e.*, VII/496; İbn Kesîr, *a.g.e.*, III/107; Ebussuûd, *a.g.e.*, V/243; Kutub, *a.g.e.*, IV/2291; Mevdudî, *a.g.e.*, III/177; Yazır, *a.g.e.*, V/3283; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1987; Ateş, *a.g.e.*, V/319-320; Toptaş, *a.g.e.*, IV/507.

[108] Yazır, *a.g.e.*, V/3284.

burada karşılaşmış olduğu topluluk, bedensel güdüleri, maddî benliği ifade eder.[109]

Hızır kıssasında balığın denizin derinliklerine gitmesinin, ruhlar âlemine, gayb alanına işaret ettiği düşüncesini aktarmıştık. Zülkarneyn'in yolculuğunda ise, güneşin kara balçıklı bir gözede batması şeklinde bir tasvir yapılmıştır. Kur'an'da yapılan bu tasviri zahirî anlamıyla sınırlamak, Kur'an mesajının derinliğini yansıtamamaktadır. Bu durumda söz konusu tasvirin sembolik anlamları üzerinde durmak zorundayız. Güneşin kara balçıklı bir gözede batması, insanın balçıktan ve çamurdan yarattığını belirten âyetlerle ilişkili olmalıdır (Hicr, 15/28-29; Sâd, 38/71-72) Bu âyetlerde insanın maddi bağları çamur ve balçıkla, metafizik yönü de üflenen ilâhî ruhla izah edilmiştir. Nitekim "güneşin bir gözede batması" şeklindeki tasvir sûfî yorumlarda bu

[109] Yazır, *a.g.e.*, V/3292.

doğrultuda izah edilmiştir. Bu tasvirle insanın maddi, bedensel ve içgüdüsel yönünün anlatılmak istenildiğine dikkat çekilmiştir.

III. Zülkarneyn'in Güneşin Doğduğu Yere Yolculuğu

Kur'an'da Zülkarneyn'in doğu yönünde yaptığı yolculuğu tasvir eden âyetler, hem zahirî hem de işârî yorumlara konu olmuştur:

"Sonra yine bir yol tuttu. Nihayet güneşin doğduğu yere ulaşınca onu, güneşe karşı kendilerine siper yapmadığımız bir kavim üzerine doğar buldu. İşte Zülkarneyn böyle bir hükümranlığa sahipti. Onun yanında daha nice hükümranlık bilgisi bulunduğunu biliyorduk."[110]

Zülkarneyn, doğu yönünde yapmış olduğu yolculukta güneşin doğduğu yere, ışıklarını ilk yaydığı

---

[110] Kehf, 18/89-91.

yerleşim birimine ulaşmıştır. Güneşi bir toplumun üzerine doğarken bulmuştur. Orada, bu toplumu güneşin ışınlarından koruyan herhangi bir vasıtanın[111]

[111] Zülkarneyn doğuya doğru ilerlerken medenî hayatın sona erdiği bir ülkeye ulaşmıştır. Yorumlarda, bu ülkede yaşayan ilkel/barbar kabileyi/topluluğu güneşten koruyacak, elbise, çadır, bina, barınak, gölge oluşturacak tepelik bir yerin bulunmadığı belirtilmiştir. Güneş doğduğunda yeraltındaki mahzenlere, mağaralara, izbe yerlere ya da denize sokuldukları yahut hayvanlar gibi çıplak durdukları; işlerini görmek üzere ortaya çıkmak için güneşin batmasını bekledikleri söylenmiştir. Tasviri yapılan toplumun, güneşten korunmaya ihtiyaç duymayan, doğal şartlarda yaşayan ilkel bir toplum olduğu belirtilmiştir. Nitekim hâlâ dünyanın bazı bölgelerinde bu şekilde yaşayan insanlar vardır. (er-Râzî, *a.g.e.*, VII/497; el-Endelûsî, *a.g.e.*, III/540; İbn Kesîr, *a.g.e.*, III/108-109; Alâuddîn Ali ibn Muhammed İbn İbrahim el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1995, IV/197; Ebû Muhammed el-Hüseyn İbn Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1995, IV/197; Ebussuûd, *a.g.e.*, V/243; Kutub, *a.g.e.*, IV/2292; Derveze, *a.g.e.*,

bulunmadığını görmüştür,[112] onların durumlarının diğer insanların durumlarına zıt olduğunu fark etmiştir.[113]

Sûfî yoruma göre, Güneşin doğduğu yer, insanın nefs-i natıkasıdır. Zülkarneyn'in doğuya yolculuğu ruhlar âlemine ulaşmayı sembolize eder. Nitekim orada güneşi maddî bağlardan soyutlanmış bir toplum üzerine doğarken bulmuştur.[114]

Zülkarneyn'in doğuya yaptığı yolculuğu anlatan âyetleri zahirî anlamda değerlendirdiğimizde, dinin amaçları açısından ortaya önemli bir sonuç çıkmamaktadır. Zülkarneyn'in gerçekten çıplak ve barınaksız bir toplulukla karşılaşıp, sonra da oradan çekip gitmesinin görünürde ifade ettiği önemli bir mesaj bulunmamaktadır. Bu durumda işârî yorumun, Kur'an'ın

III/522; Mevdudî, *a.g.e.*, III/177; Esed, *a.g.e.*, s. 604; Yazır, *a.g.e.*, V/3284; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1989; Ateş, *a.g.e.*, V/320)

112 Bilmen, *a.g.e.*, IV/1989; Toptaş, *a.g.e.*, IV/509.

113 er-Râzî, *a.g.e.*, VII/497.

114 Yazır, *a.g.e.*, V/3293.

amaçlarına uygun olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Âyetlerde anlatılan varlık ve olayların sembolik anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Müfessirlerin tanımlamaya çalıştığı, çıplak, elbisesiz, çadırsız, barınaksız, binasız, gölgesiz, ilkel görünümlü insanlar; aslında dünyevî bağlardan soyutlanmış kimseleri temsil eder. Tasviri yapılan insanların durumları, normal dünya hayatı yaşayan insanlardan farklıdır. Bu durumda Zülkarneyn'in gittiği yerin ruhlar âlemi ve karşılaştığı insanların da oranın varlıkları olduğuna işaret eden sufî/işârî yorumu ciddiye alma ihtiyacı duymaktayız. Ayrıca bu yorum, Kur'an'ın amaçlarına uygun düşmekte ve önemli mesajlar içermektedir. Nitekim Zülkarneyn'in yolculuğa çıkışı, Kur'an'da "etbaa sebeben" ifadesiyle gerekçelendirilmiştir. Onun, bir sebebe bağlı olarak bu yolculuğa çıktığı ifade edilmiştir.

IV. Zülkarneyn'in Güneşin Battığı ve Doğduğu Yere Yapmış Olduğu Yolculuğa Jung'un Getirdiği Yorum

Jung, Hızır'ın dostluğunun niteliğinin, arkadaş karakterinin Zülkarneyn kıssasında anlatıldığını ileri sürmüştür. Bu yüzden kıssanın tamamını içeren âyetleri meal olarak aktarmıştır.[115]

Jung, Kur'an'da sık sık rastlanan tutarsızlıkların Zülkarneyn kıssasının anlatıldığı âyetlerde de kendini gösterdiğini, sûre içerisinde kıssanın anlatımına geçişin ani olduğunu ileri sürer. Hz. Muhammed'in kronolojisinin genelde iyi olmadığını belirttikten sonra, kıssadaki ani

115 Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, Çev. Zehra Aksu Yılmazer, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 74; J. Marvin Spiegelman ve diğerleri, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, Çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 73.

geçişi dehşet verici bir anakronizm olarak niteler. Zülkarneyn'i Büyük İskender[116] olarak düşünen Jung,

[116] Zülkarneyn, Allah'ın sevdiği, tevhît ve öte dünya inancına sahip, mü'min ve erdem sahibi, insanları hak dine davet eden, adil bir hükümdardır. Bazıları, Filip'in oğlu İskender'in Zülkarneyn olduğunu söylemişlerdir. Oysa Kur'an'da anlatıldığı şekliyle Zülkarneyn'in özellikleri ona uymamaktadır. Zülkarneyn olarak gösterilen, Makedonyalı Filip'in oğlu Büyük İskender, mü'min bir kimse değil, puta tapan, çok tanrılı kültlere bağlı bir toplumun kralıdır; Kur'an'da antılan özellikleri taşımamaktadır. Aristoteles'in eğitimi altında yetişmiştir. Yarı tanrı sayılabilecek en yüksek kral unvanını almıştır. Fethettiği pek çok ülkeyi yerle bir etmiş, halklarına zalimce davranmıştır. (er-Râzî, *a.g.e.*, VII/493; el-Endelûsî, *a.g.e.*, III/538; el-Hâzin, *a.g.e.*, IV/194-195; el-Beğavî, *a.g.e.*, IV/194-195; Kutub, *a.g.e.*, IV/2289; Derveze, *a.g.e.*, III/521; Esed, *a.g.e.*, s. 602; Mevdudî, *a.g.e.*, III/174; Yazır, *a.g.e.*, V/3276; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1993-1994; Ateş, *a.g.e.*, V/321-322, 324; Yıldırım, *a.g.e.*, VII/3677; Toptaş, *a.g.e.*, IV/510; Hasan Akay, *İslamî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, 1995, s. 520)

"bütün bunların İskender'le ilgisini anlamak mümkün değil" der.[117]

Kur'an kıssaları belli amaçlar doğrultusunda anlatıldığı için, olaylar tarih disiplini çerçevesinde ele alınmamıştır. Tarihî olayların seyrinde kronoloji, zaman, mekan gibi unsurlar önemledir. Fakat Kur'an kıssaları tarihî olayların bu vazgeçilmez unsurlarına yer vermez. Kur'an'ın hiçbir kıssasında tarih verme anlamında bir zaman belirlemesi yapılmamıştır.[118] Dolayısıyla Jung'un yukarıda yapmış olduğu eleştiri, Kur'an'ı bir tarih kitabı gibi görme eğilimden ileri gelmektedir. Kaldı ki Jung, kıssaların anlatılışından, "Muhammed'in kronolojisi" diye söz etmekte ve Kur'an'ı onun tarafından telif edilen bir tarih kitabı gibi algılamaktadır.

---

[117] Jung, *Dört Arketip,* s.74; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.,* s. 16.

[118] Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi,* Marifet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 53.

Jung, kıssaların anlatılış biçimin eleştirmekle birlikte, Hızır ve Zülkarneyn kıssasının psikolojik bir bağlantısının olmasının gerektiğini düşünür. Hızır ile Zülkarneyn'in ayrılmaz bir ikili, büyük bir dost olduğunu söyler.[119] Kanaatimizce Jung bu açıklamasıyla, Musa-Hızır kıssasında ikili arasında geçen ilişkinin benzerinin, Hızır ile Zülkarneyn arasında da yaşandığına işaret etmek istemiştir. Oysa Kur'an, Zülkarneyn'le Hızır arasında geçmiş herhangi bir ilişkiden söz etmez.

Jung'a göre, Hz. Mûsâ, Kendilik ile ilgili sarsıcı bir tecrübe yaşamış ve bilinçdışı süreçlerini büyük ve kusursuz bir açıklıkla görmüştür. Bilinçdışı süreçleri gündeme getiren Kendilik (nefis) deneyimlerine büyük ölçüde dalmıştır. Daha sonra Hz. Mûsâ, mü'minlerden olmayan kavminin yani Yahudilerin yanına döndüğünde yaşadığı tecrübeyi bir gizlem öyküsü biçiminde onlara anlatmayı tercih etmiştir. Büyük bir olasılıkla, Hz. Mûsâ

[119] Jung, *Dört Arketip*, s.74.

kendini anlatacak yani kendi hakkında konuşacak yerde "İki boynuzlu" diye nitelediği birisinden bahsetmiştir. Hz. Mûsa'nın da "iki boynuzlu" olması, halkına anlattığı hikayede, kendisi yerine Zülkarneyn'i koyduğunu göstermektedir.[120]

Burada aklımıza iki olasılık gelmektedir: Hz. Mûsâ, bilinçdışı süreçleri yaşayan birisi olarak Zülkarneyn'i tanıyordu. Kendisi de böyle bir süreci yaşadı. Kendi yaşadığı süreci anlatmak yerine, bir başkasının tecrübesini anlattı. Ya da Hz. Musa, kendinden Zülkarneyn diye bahsederek yaşamış olduğu tecrübeleri aktardı. Aslında Zülkarneyn diye biri yoktu. Zülkarneyn bizzat kendisiydi. Jung'un bu iki durumdan hangisini kastetmiş olabileceğini tam olarak anlayamadık. Kur'an'da ve tefsirlerde, Hz. Musa ve Zülkarneyn'in aynı kişi olmadığının açıkça belirtildiği açıklamalar olduğunu

---

[120] Jung, *Dört Arketip*, s. 74-75; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 16.

biliyoruz. Kaldı ki Kur'an, Zülkarneyn ile Hz. Musa arasında fiili bir ilişki olduğundan bahsetmez.

Jung, Zülkarneyn kıssasının Hz. Mûsâ tarafından kendi kavmine anlatıldığını düşünmekte ve yorumlarını bu düşünce üzerine temellendirmektedir. Tefsir geleneğinde ise, bu kıssanın Hz. Muhammed tarafından Ehl-i Kitab'a ve Müslümanlara okunduğu/anlatıldığı anlayışı hakimdir. Kıssanın başında belirtildiği gibi, Zülkarneyn ve kıssa hakkında bir kesit sunacağı söylenen kişinin Hz. Muhammed olduğu kabul edilmiştir. Hem Kur'an'ın genel üslubu hem de kıssayla ilgili nüzul sebebi müfessirleri bu şekilde düşünmeye sevketmiştir. Geleneksel tefsir anlayışı, Jung'un Zülkarneyn kıssasını anlatan kişi hakkındaki yaklaşımını desteklememektedir.

Hz. Mûsâ, daha sonra Hızır ile Zülkarneyn yani kendisi arasındaki dostluğun hikâyesini anlatmıştır. Zülkarneyn'in önce güneşin battığı yere, sonra da doğduğu

yere gittiğini söylemiştir.[121] Hz. Mûsâ, bir anlamda, güneşin ölümden ve karanlıktan geçerek yeniden doğuşunu dile getirmiştir. Bu açıklamasıyla şunu işaret etmiştir: Hızır sadece insanın maddî sıkıntıları olduğu zaman değil, yeniden doğuş sırasında da yardımcı olur.[122]

Jung, Zülkarneyn kıssasında Kur'an'ın, birinci çoğul şahıs kipiyle konuşan Allah ile Hızır arasında bir ayrım yapmadığını; daha önce anlatılan yardım faaliyetlerine bu kıssada da devam edildiğini açıklar. Bütün bunlardan, Hızır'ın Allah'ın bir simgesi ya da enkarnasyonu olduğu sonucu çıkarır. Hızır'ın İskender'le olan dostluğunun tefsir kaynaklarında önemli bir yer işgal ettiğini söyler.[123]

---

[121] Zülkarneyn, rivâyetlerde aydınlığa ve karanlığa giren kişi olarak nitelenir. (el-Hâzin, *a.g.e.,* IV/194-195; el-Beğavî, *a.g.e.,* IV/194-195)

[122] Jung, *Dört Arketip,* s. 75.

[123] Jung, *Dört Arketip,* s. 75; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.,* s. 17.

Jung, Kur'an'da Hızır ile Allah arasında ayırım yapılmadığı görüşünü savunur. Bu durumu, Hızır'ın ilâhî bilgi ve iradeyi temsil ettiği şeklinde yorumlayabiliriz. Musa-Hızır kıssasında, Hızır'ın insanlara yardımı açık bir şekilde dile getirilmişti. Zülkarneyn kıssasında Kur'an Hızır'dan hiç söz etmediği halde, Jung, burada da Hızır'ın yardımlarından bahseder. Yeniden doğuş konusunun işlendiği Zülkarneyn kıssasında, Hızır'ın yeniden doğuş konusunda da yardımcı olduğunu söyler. Hızır'ın Zülkarneyn'le birlikte bulunduğu düşüncesinden hareketle böyle bir sonuca varır. Yine Jung'a göre bu kıssayı Hz. Musa, Hızır'la yaşadığı tecrübeleri anlatmak için aktarır. Bir anlamda Hızır da olayın içerisindedir. Çünkü Hz. Musa, yaşadığı tecrübeyi Hızır'la birlikte geçmiştir.

Tefsir kaynaklarında, Hızır'ın Zülkarneyn ordusunda müsteşar mevkiinde bulunduğu söylenir. Bazı kaynaklar, Hızır'ın Zülkarneyn'in veziri olduğunu

yazar.[124] Jung bu tür rivayetlere dayanarak, Hızır ile Zülkarneyn arasındaki yakın ilişki ve işbirliğini temellendirmeye çalışır. Böylece Zülkarneyn kıssası içerisinde Hızır'a da yer veriyor olmasının gerekçelerinden birisine işaret eder.

Hz. Mûsâ kendi halkına, iki dostun birlikte yaşadıklarını kişisel olmayan bir gizlem öyküsüyle anlatmıştır. Hızır'la birlikteyken yaşadığı deneyimlerde bizzat kendisi bulunmasına rağmen, kendinden değil de Zülkarneyn'den bahsetmiştir. Bu durumun psikolojik izahı şöyledir: Dönüşümün "ötekinde" olmuş biçimde anlatılması ya da hissedilmesi gerekir. Kişisel olmayan gizemli efsanenin "öteki"ne bir dönüşüm olarak aktarılması lazımdır. Hızır'la bir deneyin yaşayan bizzat Hz. Mûsâ olmasına rağmen, hikâyeyi anlatırken kendi yerine Zülkarneyn'in adını vermek zorundadır. Çünkü

---

[124] en-Neccâr, *a.g.e.*, s. 335; Derveze, *a.g.e.*, III/523; Yazır, *a.g.e.*, V/3277; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1993; Ateş, *a.g.e.*, V/323.

bireyleşmenin Kendilik'in en büyük tehlikesi, Ben-bilincinin Kendilik'le özdeşleşmesidir. Bu durum, bilinci çözülmekle tehdit eden bir şişkinliğe yol açar. Hz. Mûsâ, şişmeden (böbürlenmeden) kaçınmanın yolu olarak söz konusu anlatım tarzını seçmiştir.[125] Jung, bu durum için farklı kültürlerden örnekler verir:

İlkel ya da tüm eski tüm kültürler ruhu tehdit eden tehlikeler ve tanrıların tehlikeliliği, güvenilmezliği konusunda hassas bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bir başka ifadeyle, pek algılanabilir olmasa da hayatî öneme sahip arka plandaki süreçlerle ilgili ruhsal içgüdülerini henüz kaybetmemişlerdir. Oysa aynı şey modern kültürler için söylenemez. Karşımızda, şişkinlik yüzünden çarpıklaşmış iki dosta dair dikkat çekici bir örnek vardır: Niezsche ve Zerdüşt. Faust ile Mephisto da bu örnekler arasında gösterilebilir. Faustvârî bir kibir delirmenin ilk adımıdır. Faust'taki dünüşümün başlangıcı "yenebilen bir

[125] Jung, *Dört Arketip*, s. 75; Spiegelman ve diğerleri, s. 16-17.

balık' değil, bir köpektir. Aynı şekilde dönüşüme uğrayan figür, "inayet ve bilgelikle donatılmış" bilge bir dost değil, şeytan'dır. Bu durum, sırlarla dolu Germen ruhunu anlamaya kapı aralayabilir.[126]

Şişme yoluyla kazanılan tanrısallık hissi ya da Süpermen olma eğilimi tam bir aldatmacadır. Bunlara karşı alçakgönüllü bir tavır koymak kesinlikle gereklidir. Kim bilir, şişme yüzünden zayıf bir zihne sahip kaç Cleopatra ve Napolyon'un akıl hastanesine düşmesine sebep olmuştur. Şişmenin bilgi türleriyle bir ilgisi yoktur, fakat her yeni bilginin, artık başka bir şey görmeyen ve duymayan zayıf bir kafayı işgal edebileceği gerçeği ile ilişkilidir. Kişi onunla hipnotize olur ve derhal evrenin sırlarını çözdüğüne inanmaya başlar. Aslında bu durum bütünüyle kendini aldatmadan ibarettir. Her analist şişmenin tehlikelerini bilebilir. Jung da dikkatleri "patlama"nın tehlikesine çekmiştir. Şişmeye karşı kendi

[126] Jung, *Dört Arketip*, s. 75-76.

kişisel mücadelesini vermiştir. Kibir ve kendini önemli gören egonun kendine olan aşırı güvenini mutlaka terk etmesi gerektiğini anlamıştır.[127]

Jung, kendi düşüncesinin bütünlüğü çerçevesinde, Zülkarneyn kıssasının Hz. Musa tarafından anlatılmasını zorunlu görmektedir. Çünkü kendi tecrübesini insanlara anlatacak olması onda şişkinliğe (kibir ve böbürlenmeye) yol açabilecektir. Hz. Musa, bu böbürlenmeden kurtulabilmek için, kendi yaşadığı tecrübeleri bir başkasının yaşadığı tecrübelermiş gibi anlatmak durumundadır.

Kur'an, Zülkarneyn kıssasının Hz. Musa tarafından anlatıldığını doğrulamaz. Ayrıca Kur'an, Hz. Musa'nın kendi yaşadığı tecrübeyi, Zülkarneyn'in yaşadığı bir tecrübe olarak aktarmasına da işaret etmez. Bununla

[127] Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi,* Çev. Aslan Yalçıner, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 77; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.,* s. 96-97.

birlikte Jung çok önemli bir tespitte bulunur. Hz. Musa ile Zülkarnen'in yaşadığı tecrübelerin aynı tecrübeler olduğunu söyler. Jung'un bu yaklaşımının, Kur'an'ın vermek istediği temel mesaj olduğunu görüyoruz. Jung, Kur'an'da açıklanmayan bazı ayrıntılara ve kendine özgü değerlendirmelere başvurmakla birlikte; her iki kıssanın ana fikrini Kur'an'ın ruhuna uygun düşecek şekilde belirleyebilmiştir.

V. Zülkarneyn'in İnşa Ettiği Set

Zülkarneyn'in daha önce anlatılan ilk iki yolculuğunda herhangi bir eylemi söz konusu değildir. Sadece yolculuk yaptığı yerlerde bazı gözlemleri olmuştur. Üçüncü yolculuğunda ise, kendisinden yardım isteyen bir toplulukla karşı karşıya gelir. Bu topluluğun isteği üzerine, onları düşmanlarından koruyacak bir set inşa eder. Zülkarneyn'in inşa ettiği set ve inşa yöntemleri

müfessirler tarafından hem gerçek anlamına alınarak hem de sembolik kabul edilerek yorumlanmıştır:

"Sonra yine bir yol tuttu. Nihayet iki set arasına ulaşınca onların önünde hemen hiç söz anlamayan bir kavim buldu. Dediler ki: "Ey Zülkarneyn, Ye'cuc ve Me'cuc bu yerde bozgunculuk yapıyorlar. Bizimle onların arasına bir set yapman için sana bir vergi verelim mi?" Dedi ki: "Rabb'imin, beni içinde bulundurduğu imkanlar, sizin vereceğinizden daha hayırlıdır. Siz bana insan gücüyle yardım edin de sizinle onlar arasına sağlam bir engel yapayım. Bana demir kütleleri getirin" Zülkarneyn iki dağın arasını demir kütleleriyle doldurup dağlarla aynı seviyeye getirince: "Üfleyin!" dedi. Nihayet o demir kütlelerini bir ateş haline sokunca "Getirin bana üzerine erimiş katran dökeyim," dedi. Artık (Ye'cuc Me'cuc) onu ne aşabildiler ne de delebildiler."[128]

---

[128] Kehf, 18/92-97.

Zülkarneyn kıssada anlatılan üçüncü yolculuğunda iki dağ, iki set arasında kalan bir bölgeye gelmiştir. Bu bölgenin yakınında oturan bir toplulukla karşılaşmıştır. Bu topluluk kendilerine zarar veren, saldıran bir başka topluluğa karşı Zülkarneyn'den yardım istemiştir. Demişlerdir ki, Ye'cuc Me'cuc denilen topluluk bizim ülkemizde bozgunculuk çıkarıyorlar, insanları öldürüyorlar, hatta etlerini yiyorlar, onlara şiddetli eziyet ediyorlar, önlerine çıkan her şeyi yakıp yıkıyorlar, sahip olduğumuz her şeyi –ekinleri, hayvanları- alıp götürüyorlar. Bu zarardan korunmamız için bizimle onların arasına bir set yapabilir misin?[129]

---

[129] Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâikı Ğavâmizı't-Tenzîl,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II/717-718; Ebû Ali el-Fadl İbnu'l-Hasen İbnu'l-Fadl et-Tabresî, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1997, VI/306-307; Yazır, *a.g.e.,* V/3287-3788; Bilmen, *a.g.e.,* IV/1990; Ateş, *a.g.e.,* V/320; Toptaş, *a.g.e.,* IV/511.

Kendisinden yardım isteyen toplumun isteğini kabul eden Zülkarneyn, iki dağ arasında çok sağlam bir set inşa etmiştir. Ne Ye'cuc Me'cuc ne başkaları yapılan seddi aşıp geçememiştir. Yükseklik ve düzgünlük gibi özelliklerinden dolayı seddin üzerinden aşamamışlardır. Sağlamlığı, yoğunluğu, dayanıklılığı dolayısıyla onda delik açmaya muvaffak olamamışlardır. Müfessirler, bu seddin hangi malzemelerden, hangi yöntem ve ölçülerde yapıldığını âyetlerdeki veriler doğrultusunda açıklamaya çalışmışlardır.[130]

Zülkarneyn'in inşa ettiği set ve inşa amaçları sûfî yorumda şu şekilde izah edilmiştir: İki dağ arası, insanın maddî varlıklar dünyasından metafizik âleme doğru gerçekleştirmiş olduğu çabaların cereyan ettiği alandır. İki

[130] ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, II/718-719; İzzuddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, II/263-264; et-Tabresî, *a.g.e.*, VI/307-308; Yazır, *a.g.e.*, V/3289-3290; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1991-1992.

dağ arasında yaşayan ve söz anlamayan kimseler olarak nitelenen toplum, gaye ve amaçtan yoksun insanlardır. Ye'cuc Me'cuc, her türlü dünyevî imkanı yaratılış amaçlarının dışında kullanarak bozgunculuk çıkaran güçlerdir.[131]

İki dağ arasındaki halk Zülkarneyn'den kendileriyle Ye'cuc Me'cuc arasına bir set yapmasını istemişlerdir. Zülkarneyn de onlardan samimi bir gayret ve demir gibi sağlam kalplerle kendisine yardım etmeleri halinde seddi inşa edebileceğin söylemiştir. Zülkarneyn, demir kütlelerinden seddi oluşturabilmek için, onları kor haline getirilebilmek için üflenmesini istemiştir. Yani Allah'a itaat ederek ve onu sürekli anarak kalbi aktif hale getirmeyi söylemiştir. Bakır kaynağı dökülmek suretiyle set iyice perçinleştirilmiştir. Mecâzî anlamda, kalp bütünüyle güçlendirilmiştir. Artık, şeytan gibi düşman kuvvetlerin etkisi kalbe nüfûz edemeyecektir. Kalbe

[131] Yazır, *a.g.e.*, V/3293.

akıtılan ilâhî sevgi cevheri sayesinde, Allah'tan başka hiçbir güç kalbe girip hakim olamayacaktır.[132]

Zülkarneyn, seddi inşa ettikten sonra, bunun insanlar için ilâhî bir rahmet olduğunu, ancak seddin sonsuza kadar işlevini yürütemeyeceğini belirtmiştir: *"Zülkarneyn dedi: "Bu Rabb'imden kullarına bir rahmettir. Rabb'imin vadi geldiği zaman onu yerle bir eder; şüphesiz Rabb'imin va'di gerçektir." Biz o gün Ye'cuc Me'cuc'u bırakmışızdır. Birbiri içinde dalgalanırlar. Sûr'a da üflenmiştir ve onları hep bir araya toplamışızdır."*[133]

Bu âyetler, Ye'cuc Me'cuc'un ortaya çıkışlarının dünyanın sonunun alâmetlerinden biri olduğunu anlatmaktadır. Çünkü âyetlerde, Hesap Günü'yle bağlantılı olarak Ye'cuc Me'cuc'den bahsedilmektedir. Ye'cuc Me'cuc'un ortaya çıkacağı, "Rabb'in belirlediği

---

[132] Yazır, *a.g.e.*, V/3293.

[133] Kehf, 18/98-99.

gün", aslında insanın bütün faaliyetlerinin sona erdiği "Son saat"le ilgilidir. Zülkarneyn, seddin geleceği ve sonu ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: Ben elimden geldiğince sağlam bir duvar yaptım, fakat bu sonsuza kadar devam etmeyecektir, bunun da bir eceli vardır; ancak Allah'ın dilediği süreye kadar sağlam kalacaktır. Kıyamet günü gelip çattığında ya da arkasındaki toplulukların yeryüzüne dağılmaları için Allah tarafından takdir edilen zaman geldiğinde, çok sağlam olan bu set yıkılıp dümdüz olacak, ondan hiçbir eser kalmayacaktır. Ye'cuc Me'cuc, arkasında bulundukları seddi aşıp çıkacaklar, şehirleri dolduracaklardır. Dünyadaki düzen bozulacak, kargaşa çıkacak ve böylece kıyâmet kopmuş olacaktır.[134]

[134] ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, II/719; ed-Dımeşkî, *a.g.e.*, II/264; et-Tabresî, *a.g.e.*, VI/308; Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankîtî, *Azvâu'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, III/341-342; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhûn li'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990,

Ye'cuc Me'cuc'un ortaya çıkışını, belli kavimler ya da varlıkların ortaya çıkışı olarak değil, "Son saat"in gelip çatmasından önce insan uygarlığının bütünüyle yok olmasına yol açacak olaylar zinciri şeklinde yorumlamak mümkündür.[135]

Jung, Kur'an'da anlatılan Zülkarneyn kıssasının ayrıntılılarına fazla girmez, bununla birlikte, Ye'cüc ve Me'cüc'e karşı inşa edilen sura dikkat çekme gereği duyar. Jung'a göre, Zülkarneyn'in inşa ettiği duvar, daha önce Hızır'ın bir şehirde inşa etmiş olduğu duvarın bir tekrarıdır. Hızır'ın rolünü bu kez Zülkarneyn üstlenmiştir. Aradaki fark, Zülkarneyn'in inşa etmiş olduğu duvarın, Ye'cüc ve Me'cüc'e karşı sağlam bir koruma olmasıdır.[136]

VIII/39-40; Derveze, *a.g.e.*, III/527; Mevdudî, *a.g.e.*, III/179; Esed, *a.g.e.*, s. 606; Yazır, *a.g.e.*, V/3291; Bilmen, *a.g.e.*, IV/1992.

[135] Esed, s. 606.

[136] Jung, *Dört Arketip*, s. 76.

Jung, burada Kitab-ı Mukaddes'ten Ye'cüc ve Me'cüc'le ilgili bir bölüm aktarma ihtiyacı hissetmiştir. Luther çevirisinden aktarılan bu bölüm şu şekildedir: "Ve bin yıl tamam olunca, şeytan zindanından çözülecektir. Yerin dört bir yanında olan milletleri, Ye'cüc ve Me'cüc'ü saptırmak ve onları cenk için bir araya toplamak üzere çıkacaktır. Onların sayısı denizin kumu gibidir. Ve yerin genişliği üzerine çıktılar ve mukaddeslerin ordusunu ve sevgili şehri kuşattılar."[137]

Zülkarneyn, iki dağ arasında yaşayan bir halk için yıkılması imkansız bir duvar inşa etmiştir. Jung'a göre, burası kim oldukları belli olmayan düşman sürüsü Ye'cüc ve Me'cüc'e karşı korunması gereken "orta yer"dir. Psikolojik açıdan bakıldığında, burası orta yerde kurulan ve Vahiyde "sevgili şehir" yani dünyanın merkezi Kudüs diye anılan Kendilik'tir. Kendilik, doğumdan itibaren hasetçi güçler tarafından tehdit edilen bir kahramandır;

---

[137] Jung, *Dört Arketip*, s. 76.

herkesin sahip olmak istediği, kıskançlık çatışmalarına sebep olan bin mücevherdir; kötü ve karanlık ilk güç tarafından parçalanan tanrıdır. Psikolojik anlamda bireyleşme, ortak katmanda boşluk korkusu yaratan ve ruhun ortak güçlerinin darbesi karşısında hemen mağlup olan doğaya ters bir olgudur. Yardımsever iki dostun gizlem efsanesi, arayışında mücevheri bulan kişiye korunma muştular.[138]

Jung'un buradaki yorumu, kıssanın işârî yorumuna benzemektedir. İşârî yorumda Zülkarneyn kalbin korunmasına yardım ederken, Jung'un yorumlarında Kendilik'in korunmasına çalışmaktadır. Jung, sufî yorumcular gibi set inşasını maddi anlamda değil, kalbin/Kendilik'in korunmasına yönelik önlemler olarak değerlendirmektedir. Sufî yorumculara göre Zülkarneyn şeytan gibi düşman kuvvetlerin kalbe sızmasını önleyecek setler oluşturma çabasına girmiştir. Jung'a göre de, Ye'cüc

[138] Jung, *Dört Arketip,* s. 76; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.,* s. 17.

Mecüc'e karşı korunması gereken yer Kendilik'tir. Zülkarneyn, hasetçi, kötü ve karanlık güçler tarafından tehdit edilen, parçalanmak istenen Kendilik'in korunmasına yardımcı olmuştur.

Allah'ın dilemesiyle bir gün gelecek ve demirden sur yıkılacaktır, işte o zaman kıyamet günüdür. Bu an, psikoloji dilinde bireysel bilincin karanlığın sularına gömüldüğü, öznel kıyametin koptuğu gündür. Burada asıl kastedilen, bilincin ilk başta içinden çıktığı karalığa yeniden gömüldüğü an yani ölüm anıdır.[139]

Kur'an, Zülkarneyn'in inşa ettiği seddin kıyâmete kadar sağlam kalacağını ve o gün geldiğinde yıkılacağını haber vermiştir. Bu bilgi söz konusu bu seddin, tarihin bir döneminde, dünyanın herhangi bir coğrafyasında inşa edilen bir set olma ihtimalini azaltmaktadır. Bu olasılık Zülkarneyn'in seddinin sembolik bir anlam taşıdığı olasılığına kapı aralamaktadır. Jung, seddin yıkılmasını

[139] Jung, *Dört Arketip*, s. 76-77.

genel ve öznel kıyâmetin kopması anlamına yorumlamıştır. Yani ölmekte olan her birey için set yıkılıyor demektir. Bu bireysel bilincin karanlık sulara gömülmesi anlamına gelir.

Kur'an'da Zülkarneyn kıssasından hemen önce anlatılan Hızır kıssasında Hz. Musa'nın yolculuğundan bahsedilir. Bu kıssayı takip eden kıssada da Zülkarneyn'in yapmış olduğu yolculuklar dile getirilir. Zülkarneyn kıssası ile Hızır kıssasının aynı amaca yönelik yolculukların anlatıldığı Kur'an metinleri olması ihtimali yüksektir. Hızır kıssasında tasviri yapılan olaylar gibi, Zülkarneyn kıssasında tasviri yapılan olayların da sembolik anlatım özelliğine sahip olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden Zülkarneyn kıssasına getirilen işârî yorumları ve Jung'un yorumlarının Kur'an'la çelişmeyen yönlerini önemsiyoruz.

Zülkarneyn'in yaptığı yolculukların anlatıldığı âyetleri, âhiret hayatının gerçeklerini açıklayan âyetler

takip eder. Bu durum Jung'un dikkatini çekmiştir. Jung, insanların ahrette, inanç ve davranışlarına göre alacakları karşılığı, orada yaşanacak hayatın süreğenliğini âyetlerden anladığı şekliyle dile getirir. Jung'un, Zülkarneyn'in seddinin yıkılmasını genel ve öznel kıyamet olarak yorumlaması ve konuyla ilgili âyetleri, kıyâmetle ilgili âyetlerin izlemesi dikkat çekicidir.

Zülkarneyn'in yolculuğunun anlatıldığı âyetleri takip eden kıyâmetle ilgili âyetler şunlardır:

"O gün cehennemi kâfirlere açıkça göstermişizdir. Onlar ki beni anmaya karşı gözleri perde içinde idi. Ve Kur'an'ı dinlemeye tahammül edemezlerdi. O nankörler benden ayrı olarak kullarımı kendilerine veliler yapacaklarını mı sandılar? Biz kâfirlere cehennemi konak olarak hazırladık. De ki: "Size, yaptıkları işler bakımından en çok ziyana uğrayacak olanları söyleyeyim mi? Dünya hayatında bütün çabaları boşa gitmiş olan ve kendileri de iyi iş yaptıklarını sanan kimseleri? İşte onlar,

Rab'lerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr eden, bu yüzden amelleri boşa çıkan kimselerdir. Kıyâmet günü onlar için bir terazi kurmayız. İşte inkâr ettikleri, âyetleri eğlence yerine koydukları için onların cezası cehennemdir. İnanıp iyi işler yapanlara gelince onların konağı da Firdevs cennetleridir. Orada sürekli kalacaklardır. Oradan hiç ayrılmak istemezler."[140]

Jung, Zülkarneyn kıssanın anlatıldığı âyetleri, öbür dünyaya ait bilgiler veren âyetlerin takip ettiğini söyler ve yorumlarını şu şekilde sündürür: Kıyâmet günü ışık ebedî ışığa, karanlık ebedî karanlığa geri dönecektir. Karşıtlar birbirinden ayrılacak ve zamanın ortadan kalktığı bir süreğenlik durumu başlayacaktır. Fakat karşıtların mutlak bir biçimde ayrılmasından dolayı bu durum nihâî noktada bir gerilim ve ihtimal dışı bir olasılık halidir. Bu hal, sonu karşıtların birliği olarak gören bakışa ters düşer.[141]

---

[140] Kehf, 18/100-108.

[141] Jung, *Dört Arketip*, s. 77.

Jung, Kehf sûresinde ele alınan simgeler dizisinin ebediyet, cennet ve cehennem gibi vaat ve uyarılarla sona erdiğini belirtir.[142]

VI. Jung'un Kehf Sûresiyle İlgili Genel Değerlendirmesi

Kur'an'ın mevcut sıralamasındaki âyet ve sûreleri arasındaki ilişkinin yönlerini araştırmak amacıyla, "tenâsub ve münâsebe" adıyla bir araştırma alanı ortaya çıkmıştır. Âyet ve sûreler arasındaki uyumu ele alan, ilişki biçimleriyle ilgilenen bu alan üslûp eksenlidir; Kur'an metninin parçalarının birbiriyle bağlantılı yapısal bir birlik oluşturduğu temeline dayanır.[143]

Bazı müfessirler, âyetler ve sûreler arasındaki uyum ve ahenk konusuna dikkatle eğilmişler, bu alanda

[142] Jung, *Dört Arketip*, s. 77.

[143] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, s. 196-197.

büyük çaba göstermişlerdir. Kur'an âyetlerinin birbiriyle olan irtibatını anlam bütünlüğü taşıyan tek bir ifade gibi görmüşlerdir. Kur'an'ın inceliklerinin önemli bir kısmının âyetler arasındaki düzenleme ve bağlantılarla ilişkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü, Kur'an metninin boyutlarını, anlamlarını, konjonktürel ve objektif koşullarını, özel ya da genel nitelikli oluşlarını, telkin ve önerilerini ve içerdiği ilkeleri doğru biçimde anlamak ancak akışın sürekliliği ve uyumu göz önünde bulundurularak mümkün olabilir.[144]

Kur'an âyetleri, çeşitli zaman dilimlerinde ve farklı sebeplere bağlı olarak indirilmiştir. Bununla birlikte, âyetler arasında öyle bir ilişki vardır ki, onların yerini değiştirmek imkansızdır. Kur'an metinlerindeki bölüm ve âyet guruplarının çoğu sıralanış, konu, ifade tarzı ve iniş

---

[144] İzzet Derveze, *Kur'anü'l-Mecid*, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 168-169; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1983, s. 204.

sırası açısından birbiriyle bağlantılıdır. Bu yüzden âyetler arasındaki uyum ve ahenk Kur'an'ın beşer üstülüğünün kanıtlarından biri olarak gösterilmiştir. Ancak, âyetler ve sûreler arasındaki uyum ve ahengi inceleyip ortaya çıkarmak büyük incelik ve özen isteyen bir iştir. Müfessirlerin görevi, hem âyetleri hem de sûreleri birbirine bağlayan ilişki ve bağlantıları ortaya koymaktır. Bazı müfessirler ilgilerini bu alanda yoğunlaştırmışlardır. Âyetler ve sûreler arasındaki uyum ve ahengi ortaya çıkarmadaki başarı, müfessirlerin gücüne, metnin derinliklerine nüfûz etmedeki zekasına bağlıdır.[145]

Kehf sûresini inceleyen Jung, Kur'an'da sık rastlandığını ileri sürdüğü kopukluğun bu sûrede de mevcut olduğunu söyler. Örneğin, sûre içerisinde Zülkarneyn kıssasına geçişin çok ani olduğunu belirtir ve bu durumdan "dehşet verici bir anakronizm" diye söz

---

[145] Derveze, *Kur'anü'l-Mecid*, s. 168; Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 204-205; Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 197 .

eder. Bununla birlikte Jung, işaret etiği kopukluğun "görünüşte" olduğunu belirtmeden edemez. Kehf sûresindeki kıssaların psikolojik tahlilini yapan Jung, dolaylı olarak kıssalar arasındaki ilişkiyi ve konu bütünlüğünü ortaya koymuş olur. Böylece, âyetler arasında ahenk ve uyum olduğu yönündeki genel kanıyı destekler mahiyette bakış açısı zenginliği getirir.

Jung, Kehf sûresi hakkındaki değerlendirmesini şu şekilde sonlandırır: Kehf sûresi görünüşte kopuk kopuk, birbirinden bağımsız, simgeci bir yapıya sahiptir. Fakat günümüzde psikoloji bilgisinin artmasıyla, bu sûrede bireyleşme süreci olarak nitelenen ruhsal dönüşümün veya yeniden canlanmanın mükemmel bir tasviri yapılmıştır.[146]

Efsanenin çok eski, İslâmiyet'in peygamberinin ilkel bir zihin yapısına sahip olması nedeniyle, kıssada meydana gelen olaylarla ilgili süreç bilinç alanının dışında işlemiştir; bir dost ya da iki dostun yaptıkları işlerle ilgili

[146] Jung, *Dört Arketip*, s. 77; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 17.

bir gizlem öyküsü halinde sunulmuştur. Bu yüzden birçok şey sadece ima edilmiş, mantıklı bir kurguya yer verilmemiştir. Fakat dönüşümün karanlık, anlaşılması güç arketipi öyle mükemmel bir şekilde ifade edilmiştir ki, Arabın tutkulu dinsel Eros'u bütünüyle tatmin edilebilmiştir. Hızır'ın İslâm mistisizminde önemli bir rol oynamasının sebebi işte budur.[147]

[147] Jung, *Dört Arketip*, s. 77; Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 17.

SONUÇ

Jung'a göre, yeni bir hayata doğuş, sadece ölüp bir başka âlemde var olmakla gerçekleşmez. İnsan ölümsüzlüğe aday olmak suretiyle de dönüşüm sürecine girebilir. Kendi içindeki bilinçdışına girebilen insan, bilinçdışının içerikleriyle bilinci arasında bağ kurabilir. Böylece her birey kendi içerisinde taşıdığı mağaraya girmiş olur. Jung'a göre, âyette (18/17) tasvir edilen mağara, Ashâb-ı Kehf'in bir kereliğine girmiş olduğu bir mağara olmayıp herkesin girebileceği bir yerdir. Her insanın içinde bilinç ötesi süreçlere ilişkin bir alan vardır. İnsan yeter ki, oraya girmek istesin ve girmeyi bilsin. Jung, bu suretle, Kur'an'ın gayb diye nitelediği metafizik alana ilişkin oluş ve süreçlerin insanın benliğinin derinliklerinde yer bulduğunu ileri sürmüştür.

Jung, Ashâb-ı Kehf kıssasındaki "mağara" olgusuna büyük önem atfetmiştir. Onu, kişiliğin oluşumunu etkileyen anima arketipinin simgelerinden biri olarak görmüştür. Nitekim hem mitolojide hem de çeşitli dinlerde mağara sembolüne önemli bir yer verilmiştir. Jung, mağarayı yeniden doğuşun gerçekleştiği yer olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde Kur'an da Ashâb-ı Kehf'in kıssasını kıyâmet günü insanların yeniden diriltilmesiyle ilişkilendirmiştir.

Jung, Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi oldukları yönündeki görüşleri dikkate alarak bir yargıya varır. Yedi sayısının, onların manevi bir kimlik kazandıklarına, ebedî bir yaşama kavuştuklarına işaret ettiğini söyler.

Jung, Ashâb-ı Kehf kıssasında yaşanan süreçlerin, her insanın bilinçaltında bir karşılığının olduğunu ileri sürer. Bu yüzden de kıssayı bilinçli ve ciddiye alarak dinleyenlerin, kıssayla kendileri arasında bir ilişki kurma ihtiyacı duyacaklarına işaret eder.

Jung, Hz. Musa'nın arayış yolculuğu sırasında karşılaştığı varlık ve olayları sembolik manada yorumlamıştır. Aynı olaylara sembolik ve işârî anlam yükleyen müfessirlerin yaklaşımlarına benzer bir bakış açısı ortaya koymuştur. Bununla birlikte Jung'un kıssadaki tasvirlere getirdiği sembolizm daha özgün ve belirgindir. Jung, özellikle kıssada geçen balık, iki denizin birleştiği yer, denizin derinlikleri, balığın dirilmesi, Sâlih kul gibi olguların sembolik anlamları üzerinde durmuştur.

Jung, Hz. Musa'nın arayış yolculuğu sırasında tasviri yapılan "balık"ı önemli bir sembol olarak değerlendirilmiştir. Balığın dirilmesini, yeniden doğuşun sembolü olarak kabul etmiştir. Müfessirler de bu olayı aynı şekilde, âhiret hayatında yeniden dirilişin bir sembolü olarak yorumlamıştır. Jung, kıssada tasviri yapılan gelişmeleri izleyerek sembolik anlam yüklemelerine

devam etmiştir. O balığın denizin derinliklerinde bir yarığa gitmesini, bilinçötesine geçiş olarak yorumlamıştır. Burada sözü edilen bilinçötesi, Kur'an'ın "gayb" diye tarif ettiği metafizik alan olabilir.

Jung'a göre, balığın canlanıp denizde yol alması, Salih kul (Hızır)'ın ortaya çıkışıyla ilişkilidir. Bilinç dünyasının yiyecek durumundaki balığı, canlanarak bilinç ötesine geçmiştir. Buna karşılık bilinçötesini temsil eden Hızır ortaya çıkmıştır. Jung, canlanan balık ve iki denizin birleştiği yerde ortaya çıkan Hızır'ı; insan için bilinç ötesinde bir alanın bulunduğuna ve insanın yeni bir doğuşa aday olduğuna delil olarak görmüştür.

İki denizin birleştiği yeri, işârî yorumcular, maddi dünyanın bilgisi ile metafizik alanın bilgisi olarak yorumlanmıştır. Jung'a göre, bilinçötesini temsil eden Hızır, iki denizin birleştiği "orta yer"de meydana

çıkmıştır. Hızır bir yönüyle Kendilik'in temsilcisidir. Buna göre Kendilik, bilinçötesinin de bir mekanıdır. Kendilik, hem bilinç hem de bilinçötesi süreçlerin etkisi altındadır.

Hz. Musa, Hızır'ın kendisine gaybın bilgisini öğretme konusunda rehberlik etmesini istemiştir. Hızır da onun bu isteğini yerine getirmeye çalışmıştır. Yine Hz. Musa'nın Hızır'la yaptığı yolculuk sırasında yaşananlardan anlaşıldığı gibi, Hızır, insanlara yardım eden, onların dostu bir kimliğe sahiptir. Jung da bu özelliklere dayanarak Hızır'ı kutsal ruh, danışman ve kardeş olarak niteler. Jung'a göre, Hızır metafizik olanın fizik âlemdeki sembolüdür. Jung, Hızır'ın insanlara olan dostluğunu ve rehberliğini sufî menkıbelerine dayanarak kanıtlamak istemiştir.

Kimilerine göre Hızır, sürekli hayat sahibi bir insan olarak tasavvur edilmiştir. Kur'an'ın genel öğretilerini

dikkate alarak, Hızır'ı manevi bir varlık ya da ilâhî bilgi, irade ve inayetin bir yansıması olarak değerlendirmek daha gerçekçi olur. Nitekim Jung'un Hızır tasavvuru de buna benzerdir.

Zülkarnen'in güneşin battığı ve doğduğu yere yaptığı yolculuğun sembolik manada –bireysel psikoloji açısından- değerlendirilmesi, onun Kur'an'da tanıtılan kimliği hakkında önemli ipuçları verir. Buna göre Zülkarneyn'in güneşin battığı yere olan yolculuğunu varlık ve oluşların maddî boyutlarına vukufiyeti ve hükmetmesi şeklinde yorumlayabiliriz. Güneşin doğduğu yere olan yolculuğunu da bilinçötesine vukufiyeti olarak görebiliriz. Böylece Zülkarneyn'in hem maddi dünyanın hem de gayb âleminin bilgi ve imkanlarıyla donatıldığını söyleyebiliriz.

Jung'a göre, Hz. Musa Hızır'la birlikte yaşadığı tecrübelerde, bilinçdışı süreçleri bütün açıklığıyla görme imkanı bulmuştur. Hz. Musa, yaşadığı bilinçdışı süreçleri kendi halkına anlatırken, onları kendi yaşadığı tecrübeler olarak değil, Zülkarneyn'in tecrübeleri olarak aktarmıştır. Kur'an'da Musa-Hızır kıssasının hemen ardından anlatılan Zülkarneyn kıssası, Hz. Musa'nın aslında kendi bilinçdışı süreçlerine ilişkin tecrübelerini anlattığı olaylardır. Jung'un bu yaklaşımını destekleyen açık ya da dolaylı bir Kur'an verisi bulunmamasına rağmen, o, kıssanın Hz. Musa tarafından anlatılmış olmasını bir gereklilik olarak görür. Çünkü Hz. Musa'nın, kendisini çevresindekilere bilinçdışı süreçleri yaşayan, önemli, üstün özellikli biri olarak tanıtması şişmeye, böbürlenmeye yol açabilirdi. Hz. Musa, bu şişmeden korunabilmek için kendi tecrübelerini değil, Zülkarneyn'in tecrübelerini anlatmak durumunda kalmıştır.

Zülkarnen'in inşa ettiği set, sufi yorumlarda sembolik bir izaha tabi tutulur. Jung da seddin inşasını ve yıkılmasıyla ilgili açıklamaları bireysel psikoloji açısından değerlendirmiştir. Seddin inşasını, zararlı güçler karşısında Kendilik'in korunmasına yönelik bir çaba olarak görmüştür.

Kur'an, Zülkarnen'in inşa ettiği seddin yıkılışını kıyâmetin kopmasıyla ilişkilendirmiştir. Bu olaya bireysel açıdan yaklaşan Jung, seddin yıkılışını öznel kıyametin kopması yani insanın ölmesi olarak yorumlamıştır.

Jung, Zülkarneyn kıssasının da içerisinde yer aldığı Kehf sûresinin konuları arasında ilk bakışta kopukluk, ilgisizlik ve ani geçişler olduğu izleniminin uyandığını söyler. Konular arasındaki ilişkinin dikkatlice değerlendirilmesi halinde, kopukluk ve ilgisizlik gibi algılamaların doğru olmadığını, bölümler arasında güçlü

bir anlam örgüsü olduğunu belirtir. Yeri geldikçe de konular arasındaki ilişkiye dikkat çeker.

Jung'un Kur'an'daki bir metni nasıl anladığıyla ilgili bu sunuşu, kararsız olmakla birlikte değerli, çok parlak, yararlı ve kadirşinaş bir nitelik taşır.[148]

Jung, Hızır ve Zülkarneyn kıssalarında görmüş olduğu gibi, Kendilik'in bu dünya ve öteki dünya ile ilgili yanlarını anlamış, fakat bu alanda yeterince yazmamıştır.[149]

---

[148] Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 17-18.

[149] Spiegelman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 18.

BİBLİYOGRAFYA

Ackroyd, Eric, *Rüya Sözlüğü: Rüya Psikolojisine Giriş,* Çev. Şen Süer Kaya, Say Yayınları, İstanbul, 1995.

Akay, Hasan, *İslamî Terimler Sözlüğü,* İşaret Yayınları, İstanbul, 1995.

Albayrak, Hâlis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi,* Şûle Yayınları, İstanbul, 1996.

Alternatif Düşünceler Sözlüğü, Çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.

Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Babaoğlu, Ali, *Psikiyatri Tarihi,* Okuyan Us Yayın, İstanbul, 2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri,* Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.

Bruno, Frank, J., *Psikoloji Tarihine Giriş,* Çev. Nesrin Hisli, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1982.

Castellan, Yvonne, *Parapsikoloji,* Çev. Nazım Güvenç, İletişim Yayınları, 1998.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* Rehber Yayınları, Ankara, 1997.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1983.

Crapps, Robert W., "Psikanaliz ve Din", Çev. Ali Ayten, Marife, sayı: 1, 2004.

Daco, Pierre, *Çağdaş Psikolojinin Olağanüstü Başarıları,* Çev. O. A. Gürün, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1989.

Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* Çev. Mustafa Altınkaya ve Diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

Derveze, İzzet, *Kur'anü'l-Mecid,* Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı,* Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001.

Ebussuûd, Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994.

ed-Dımeşkî, İzzuddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân,* Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996.

el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn İbn Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1995.

el-Beyzâvî, el-Kâdi Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

el-Bursevî, İsmâil Hakkı, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân,* Mektebetü Eser, İstanbul, 1389 h.

el-Cezâirî, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz,* el-Mektebetü'l-ilmî, Beyrut, tsz.

el-Hâzin, Alâuddîn Ali ibn Muhammed İbn İbrahim, *Lübâbu't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1995.

Eliade, Mircae, *Dinler Tarihine Giriş,* Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

Eliade,Mircae, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimler Yayınları, Konya, 1995.

el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994.

el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

el-Mahallî, Celalüddin Muhammed İbn Ahmed, **es-Suyûtî,** Celalüddin Abdurrahman İbn Ebî Bekr *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dâru'l-Kalem, Kahire, 1966.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

el-Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

en-Neccâr, Abdu'l-Vehhâb, *Kasasu'l-Enbiyâ,* Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1988.

en-Nesefî, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,* Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarîkatler,* Marifet Yayınları, İstanbul, 1984.

er-Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

eş-Şankîtî, Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr, *Azvâu'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

eş-Şevkânî, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed, ***Fethu'l-**Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995.

et-Tabresî, Ebû Ali el-Fadl İbnu'l-Hasen İbnu'l-Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1997.

Evola, Julius, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri,* Çev. belli değil, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâikı Ğavâmizı't-Tenzîl,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

Fordham, Frieda, *Jung Psikolojisi,* Çev. Aslan Yalçıner, Say Yayınları, İstanbul, 1997.

Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din,* Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1996.

Gençtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü,* Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Gürol, Ender, *Analitik Psikoloji ve C. G. Jung,* Cem Yayınevi, İstanbul, 1991.

Hançerlioğlu, Orhan, *İslâm İnançları Sözlüğü,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

Hançerlioğlu, Orhan, *Ruhbilim Sözlüğü,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâzıh,* Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.

Holm, Nils G., *Din Psikolojisine Giriş,* Çev. Abdulkerim Bahadır, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb,* Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Dâru Suhûn li'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990.

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem, *Lîsânu'l-Arab,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.

Jakobi, Jolande, *C. G. Jung Psikolojisi,* Çev. Mehmet Arap, İlhan Yayınevi, İstanbul, 2002.

Jung, Carl Gustav, *Doğu Metinleri'ne Psikolojik Yaklaşım,* Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

Jung, Carl Gustav, *Analitik Psikoloji,* Çev. Ender Gürol, Payel Yayınları, İstanbul, 1997.

Jung, Carl Gustav, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri (Konferanslar),* Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1996.

Jung, Carl Gustav, *Dört Arketip,* Çev. Zehra Aksu Yılmazer, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Karakaya, Mehmet Murat, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi,* Marifet Yayınları, İstanbul, 2003.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü,* Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyrî Risâlesi,* Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999.

Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1997.

Kuzgun, Şaban, *Dinler Tarihi Dersleri,* Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993.

Le Bon, Gustave, *Tarih Felsefesi,* Çev. Hüsrev Akdeniz, Murat Temelli, Ataç Yayınları, İstanbul, 2004.

Lıngs, Martın, *Simge ve Kökenörnek,* Çev. Süleyman Sahra, Hece Yayınları, Ankara, 2003.

Malinovski, Bronislav, *Büyü Bilim ve Din,* Çev. Saadet Özkal, Payel Yayınevi, İstanbul, 1990.

Özgü, Halis, *Psikanalizin Üç Büyükleri,* Mart Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili,* Kitâbiyât, Ankara, 2006.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Din Fenomenolojisi,* Süleyman Demirel Üniversitesi Yayını, Isparta, 2002.

Schultz, Duane P., **Schultz,** Sydney Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi,* Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

Shaalan, Muhammed, "Sufi Uygulamaları ve Bireyleşme Yolu Arasındaki Bazı Paraleller", (Kemal Sayar, Sufi Psikolojisi), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Spiegelman ve diğerleri, J. Marvin, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf,* Çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Stevens, Anthony, *Jung,* Çev. Ayda Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

Şaravî, Muhammed Mütevelli, *Kur'an Mucizesi,* Çev. M. Sait Şimşek, Esra Yayınları, İstanbul, 1993.

Şeltût, Mahmûd, *Kur'an'a Doğru,* Çev. M. Beşir Eryarsoy, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Tacou, Constantin, *Din ve Fenomenoloji,* Çev. Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul, İstanbul, 2000.

Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji,* Çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

Yakıt, İsmail, *Kur'an'ı Anlamak,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003.

Yanbastı, Gülgün, *Kişilik Kuramları,* Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1990.

Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu,* İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1983.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, İstanbul, tsz.

Yıldırım, Celâl, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri,* Anadolu Yayınları, İzmir, 2000.